

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 47 · 1956 · HEFT 2

CARL BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION - ASSISTANT EDITOR

Erich Hassinger

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der American Society for Reformation Research

INHALT Jahrgang 47, Heft 2

Luther and the Turks 1519-1529. By <i>Harvey Buchanan</i> , Ph. D., Case Institute, Cleveland, Ohio	145
Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nürnberg. By <i>Stephen A. Fischer-Galati</i> , Prof. of History, Wayne University, Detroit, Michigan	160
Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten. II. Frandk und Weigel. Von <i>Kurt Goldammer</i> , Prof. für Religionsgeschichte an der Universität Marburg/Lahn	180
Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täuferium. Ein neuer Handschriftenfund. Von cand. theol. <i>Heinold Fast</i> , Emden, Brückstraße 74	212
The "Vermanung" of 1542 and Rothmann's "Bekentnisse". By <i>Frank J. Wray</i> , Prof. of History, Berea College, Berea, Kentucky	243
Die Herkunft des oberösterreichischen Täuferiums. Von <i>Grete Mecenseffy</i> , Priv.-Doz. für Kirchengeschichte an der Universität Wien	252
Zeitschriftenschau. Von Prof. <i>Günther Franz</i> , Marburg/Lahn	260
Buchbesprechungen	271
Notiz	287
Alphabetisches Verzeichnis der in Jg. 47 besprochenen selbständigen Schriften	288

Luther and the Turks 1519 - 1529

by Harvey Buchanan

In the opening years of the sixteenth century, the Moslem armies swept across the Balkans and into Hungary with tremendous force, overran all resistance, and even threatened to take Vienna itself. Such a threat to the integrity of Europe re-awakened the Christian commonwealth to the need for unity, inspired Charles VII (who saw himself as the successor to St. Louis) with a crusading zeal, and stiffened Maximilian's determination to expel the Infidel from Hungary and Central Europe. But the enemy seemed invincible. By 1522, as the western world looked on in shocked dismay, Suleiman the Magnificent, at the head of an army of 300 000, had taken the Christian citadel of Rhodes. Throughout the next decade the Turkish advances were met by repeated calls for Christian solidarity and financial support, while a pontifical bull of July 29, 1524 even reserved to the Apostolic Chamber one-third of the income from all ecclesiastical property, testaments, and donations "for the holy crusade".

During these same years the Lutheran reform had also made swift progress, and by 1528, when Suleiman's armies were storming Vienna, the Christian world as the medieval man had known it, trembling with religious revolt and suffering almost continuous military defeat in the East, seemed threatened by destruction both from within and without. In April, 1529 the theologians of the Sorbonne quickly pointed out the similarities between the twin dangers of Luther and the Turk, and condemned the Ninety-Five Theses for doctrine as perverse as the Koran.

Luther, of course, viewed things differently. As early as 1517, while the emperor summoned men to arms and the pope authorized the trafficking of indulgences to support a crusade against the Infidel, the reformer had begun to formulate his views on the Turkish problem. This was unavoidable, because of the close association between the notion of indulgences and traditional crusade theory. In his fifth thesis ("The pope has neither the wish nor the power to remit any penalties save those which he has imposed at his own will or according to the will of the canons.") Luther had set down the basis for his condemnation of the Turkish Crusade. In defending this thesis, which concerned chiefly the theory of indulgences and crusades, the reformer also developed his position on peace, war, and the moral obligations of civil government. It is that development as reflected in Luther's attitude towards the Turks which we here propose to examine¹.

1. The impact of the rise of Turkish power on European thought has been examined by various scholars. For the 15th century background see H. Pfeffermann: *Die Zusammenarbeit der Renaissance-Päpste mit den Türken* (Winterthur, 1946); and F. Basinger: *Mehemed der Eroberer und seine Zeit* (München, 1953), an excellent study

To understand the genesis of Luther's position, we must first examine the late medieval doctrines of *crusades* and *indulgences*. In traditional Christian thought, the problem of war has met with three different solutions: *pacifism*, derived from classical antiquity and the teachings of the New Testament, and defended in the Middle Ages principally by the Franciscans, who argued that war should not be used as an instrument of faith; the *just war*, which received its initial force from the familiar Augustinian ethic, and which was defended by Aquinas and some of the other scholastics; and the *crusade*, or holy war, whose defined object was to defend the high ideals of the Faith under the direction of the Church or an inspired lay leader. The typical defense of holy warfare may be found in St. Bernard's hortatory sermons and his consolations for death suffered during a crusade².

The distinction between a just war and a crusade was precise. A just war entailed the defense of justice, which was generally understood to mean the rights, persons, or property of individuals, and had to be fought under the direc-

which makes extensive use of Arabic sources. For the period of the Reformation, there are R. Ebermann: *Die Türkenfurcht, ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit* (Halle, 1904), a dissertation abstract; F. Lezius: „Luthers Stellung zur türkischen Weltmacht“, *Baltische Monatsschrift*, XXXVIII (1891), 263–280; P. Kalkoff: „Zu Luthers römischem Prozeß“, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXV (1904), 525 ff.; A. Westermann: *Die Türkenhilfe und die politisch-kirchlichen Parteien auf dem Reichstag zu Regensburg* (Heidelberg, 1910), a dissertation abstract; J. Pannier: „Calvin et les Turcs“, in *Revue Historique*, T. 180 (1937), 268–286; M. Kohler: *Melanchthon und der Islam* (Leipzig, 1938); H. Lamparter: *Luthers Stellung zum Türkenkrieg* (München, 1940), a dissertation abstract concerned principally with the theological structure of the war sermon; S. Moore: „The Turkish menace in the 16th century“, in *Modern Language Review*, XL (1945), 30–36; and G. W. Forell: „Luther and the war against the Turks“, in *Church History*, XIV (1945), 256–271, which discusses the Lutheran position on war. There is also a Ph. D. dissertation in the Harvard College Library which treats the general political problem; S. A. Fischer-Galati: *The Turkish Impact on the German Reformation, 1520–1555* (Harvard, 1949), and by the same author, „Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520–29“, *Church History*, XXIII (1954), 46–67. Reference to the papal bull of July 29, 1524, is found in H. Hauser et A. Renaudet: *Les débuts de l'âge moderne* (Paris, 1946), p. 46.

2. R. H. Bainton: „The Churches and War: Historic attitudes towards Christian Participation“, *Social Action* (January 15, 1945), *passim*; Augustine: *Contra Faustum*, in P. J. Migne: *Patrologiae cursus completus, series latina*, Vol. 42, Col. 448; Bernard: *Epistles* 363, 457, 458, and 567, in Migne, *op. cit.*, Vol. 82, and in his *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, also in Migne, Vol. 182, Cols 921–940; Aquinas: *Summa Theologica* II, II, 9, 40, *et passim*.

tion of a duly constituted government in accord with certain humanitarian rules. A crusade, on the other hand, was a war to defend the Cross or to extend the Faith, initiated and perhaps even conducted by the Church itself. In theory, such holy service was performed in response to the command of a lay superior. In a crusade, the traditional ban on clerical participation naturally tended to break down, as did the restraint of a humanitarian code, for the mood was one of holy fury rather than dutiful obedience and resolution. Finally, a crusade, especially if combined with a pilgrimage to the Holy Land, was a good work, and as such provided the crusader with particular spiritual benefits which contributed to his salvation: i. e., it was one of the most efficacious forms of penance³.

Intimately associated with the papal crusade policy of the later Middle Ages is the history of the doctrine of indulgences. As early as the seventh century the penitential system in England and Ireland had been modified to include the so-called "redemptions" or "ransoms" which commuted long and difficult penances to something easier, generally prayers or alms for good works. This practice, which began informally in the confessional, gradually prepared the way for modifications in the discipline of penance itself, modifications which first appear in the eleventh century and which constitute indulgences in their present form. Primitively, an indulgence granted remittance for a fractional part of the penance due for a specific offense, but gradually the practice arose whereby the penance required for release from a given number of years in purgatory was converted into a fixed contribution of money; which contribution could be applied against punishment for any offense — the notion being that the contribution was itself the required good work. The release one obtained in return for the contribution was called an indulgence. In theory, an indulgence was not operative unless preceded by confession and repentance; it was not the external works which determined eligibility for the indulgence, but the act of contrition and renunciation of sin. The widespread acceptance and profound social significance of indulgences in medieval Europe is manifest: through them many of the great churches, hospitals, and schools were built, as well as bridges, roads, and even harbors and fortifications⁴.

Indulgences also played a central role in the crusades. Not only were "un-counted sums" raised by the Holy See through indulgences to finance those expeditions, but the promise of large and often extravagant indulgences to those who took up the battle cross was without doubt a strong argument for successful

3. C. Erdmann: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1935); Bainton, *op. cit.*, p. 20.

4. N. Paulus: *Indulgences as a Social Factor in the Middle Ages* (New York, 1922), *passim.*, but esp. pp. 13—15. For a fuller discussion see Paulus' *Geschichte des Ablasses*, 3 vols. (Paderborn, 1922-3); for a Protestant view, see T. Brieger: *Das Wesen des Ablasses* (Leipzig, 1897), and his article "Indulgenzen" in the *Realencyklopädie*, 3rd. edition.

recruitment. To those unable or unwilling to participate in a crusade, the indulgence preachers indicated that money contributions for the good cause would provide sufficient benefits, through proxy, to compensate for the financial sacrifices of the donor⁵. That the indulgence system was often open to abuse was universally recognized, so it is not surprising that the crusades, as one of their vehicles, should have become the object of much opposition both from within and without the Church.

During the late Middle Ages, opposition to the papal crusade policy came from many sources: first, from the spokesmen for local German interests, who objected to all international controls, but especially to the pope's extraordinary legal powers over the crusaders, powers which enabled him even to dissolve the feudal obligations of those who took up the battle cross: and from those medieval anti-curialists who, branded as heretics, became themselves the objects of a "crusade". A third source, which we have already mentioned, was traditional Franciscan pacifism, given new life in the sixteenth century by the pacifist tendencies of Christian humanists like Colet and Erasmus on the one hand, and by the growing "grievances" of the German nation — which found one of their expressions in the evangelical movement — on the other. Further opposition to the crusades came from various quarters: from the champions of the Empire, who supported the German objections with the argument that the conduct of war belonged to the state and not to the church; from the reformers, who complained of financial chicanery and moral laxity disguised as good works; and from indifferentists. Often, of course, opposition took more than one form. To cite but a single example, the German estates, meeting in Augsburg in the autumn of 1518, bitterly complained that the annates were applied in only a small part towards resisting the Turks, had been collected in the Empire for many years without sufficient justification, and were still being collected from the long-suffering Germans⁶.

II

Luther reacted to this complex situation in a characteristic manner. It was natural that his fundamental opposition to indulgences should affect his attitude towards crusades, since "holy warfare" traditionally was financed chiefly through indulgences. Moreover, by denying the pope's power to remit sins (in the Ninety-Five Theses), and by rejecting work salvation generally, Luther had destroyed the most effective instrument of crusade recruitment in the hands of the Church. Nevertheless, there still remained the ethical problem of crusades themselves, as

5. Paulus: *Indulgences as a Social Factor*, p. 62 ff.

6. B. L. Woolf, ed.: *The Reformation Writings of Martin Luther* (London, 1952), I, 129 n; and Palmer A. Throop: *Criticism of the Crusades; a Study of Public Opinion and Crusade Propaganda* (Amsterdam, 1940).

something distinct from their questionable financial management, a problem Luther had to resolve not as an accountant but as a theologian. And it was as a theologian that Luther argued that holy warfare against the Turk was, from the Christian point of view, inadmissible.

Luther's theological objection to the Turkish crusades was similar to his objection to indulgences because he viewed the issue as essentially one of papal jurisdiction. As in questions involving indulgences and purgatory, Luther started from the position that the pope's jurisdiction extended only over those penalties which he imposed on earth; this being the case, the Turkish invasion was *outside* his jurisdiction since it was manifestly a divine punishment for human sin and error. Whence the pope had no moral sanction whatever to summon men to violence — especially in the name of "holy war" — for this would be a circumvention of God's will.

This objection to the crusades, which in the early years Luther supported with arguments similar to those of the Erasmians, emerges clearly even in his first elaboration and defense of his Theses (in the *Resolutiones* of 1518) where he declared categorically that the Turk should not be resisted with a crusade but rather accepted as God's punishment upon a sinning Christendom⁷. At the same time, in his private correspondence, the reformer argued that the pope and the Turk were but two versions of the same dreaded Antichrist, and declared that if the emperor must have a crusade he should wage it against Germany's most dangerous spiritual enemies — the faithless at home — rather than against Islam⁸.

In a letter of December, 1518 to Spalatin — then in Jena where the Landtag was debating Cajetan's request for aid against the Turk — Luther summarized his non-violent position and cited Erasmus for support:

If I rightly understand, you ask whether an expedition against the Turks can be defended and commended on biblical grounds. Even if the war should be undertaken for pious reasons, and not for profit, I must confess that I cannot do as you would have, but rather the opposite. [In a recent sermon] ... I argued that no such war should be undertaken, and I am still of the same opinion until I shall be dissuaded with better reasons. Erasmus expresses the same view in many places, as you know even better than I. It seems to me that if we must have a Turkish war we ought to begin with ourselves. To no avail we fight carnal wars abroad, if at home we are conquered spiritually. ...

7. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*: "Alioqui, si sacerdos ecclesiae, sive summus sive infimus, potest hanc poenam potestate clavium solvere, pellat ergo (papa) pestes, bella, seditiones, terramotus, incendia, caedes, latrocinia item Turcas et Tartaros aliosque infideles, quos esse flagella et virgam dei nemo nisi parium christianus ignorat..." D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar, 1883-), I, 535: 29-39. Hereafter cited as W. A. (Weimarer Ausgabe).

8. W. A. Briefwechsel, I, 270 (Letter to Linck, December 15): "Mittam ad te nugas meas ut videas, an recte divinam Antichristum illum verum et in tentatum a Paulo in Romana curia regnare; peiorem Turcis esse Romam hodie puto me demonstrare posse."

Now that the Roman curia is more tyrannical than any Turk, and fights with such portentous deeds against Christ and His Church, and now that the clergy is sunk in the depths of avarice, ambition, and luxury, and now that the fate of the Church is everywhere most wretched, there is no hope for a successful war or victory. As far as I can see, God fights against us; so first we must win Him over with tears, pure prayers, holy living, and pure faith. ...⁹

And in the spring of the following year, while struggling with the Pauline concept of obedience, Luther carried his non-violent thesis one step further by suggesting that the Turk should be obeyed as a divinely instituted authority — at least by his own subjects¹⁰. At the same time, in the introduction to his *Commentary on Galatians*, he began to attack the papal crusade policy and the collection of the "Turkish pfennig", or crusade tax, as nothing but subterfuges to finance the extravagances of the Renaissance court in Rome¹¹. Whence we may conclude that by 1519, although he recognized the seriousness of the military threat, Luther had taken a strong stand against any Turkish crusade. He argued that the Turk was a punishment from God which could be overcome only by reform, and that consequently Rome used the crusade as an excuse to exploit German Christians. In substance, Luther strengthened the non-resistance position of the Erasmusians with an appeal to German national feeling against Rome.

With the publication of the Bull *Exsurge Domine* (May, 1520), Luther was placed on the defensive. Specifically the bull condemned as heretical the statement he had made in 1518 while developing the defense of his fifth thesis: "*Praeliare adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras*¹²." Recognizing that German national sentiment was strongly aroused by the Turkish threat, Luther found it necessary to make distinctions. In his refutation of the bull he had argued that his objections had been religious ones, directed against the theory of crusades, and not against war with the Turks as such. If Islam was a spiritual threat, it must be regarded as divine punishment for sins,

9. Ibid., I, 282. Luther doubtlessly had at hand both the *Adagia* (v. esp. IV. 1. 1.) and the *Enchiridion militis christiani*, an edition of which had just been published in Basel 1518. For the sources of Erasmus' pacifism, see R. H. Bainton: "The Querela Pacis of Erasmus, Classical and Christian Sources", *Archiv für Reformationsgeschichte*, XLI (1951), 32–48.

10. W. A. Briefwechsel, I, 356 : 7–11: "Numquam fuit in animo, ut ab Apostolica sede Ro[mana] voluerim desciscere. Denique sum contentus, ut omnium vocetur aut etiam sit dominus. Quid hoc ad me? qui sciam etiam Turcam honorandum et ferendum potestatis gratia, Quia certus sum non nisi volente deo (ut petrus ait) ullam potestatem consistere."

11. W. A. II, 448–9; 541 : 16–23.

12. *Bullarum Romanum*. Editio Tauriensis (Torino, 1860), V, 751. In his fifth thesis, Luther had stated: "Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit", W. A. I, 233: 18–19. For the amplification in the *Resolutiones*, see W. A. I, 535 : 30–39.

and the way to destroy it was by repentance and reform, not by violence. One does not oppose the divine will with force, one must submit¹³. Luther still defended this view — with arguments again calculated to arouse German sentiment against Rome — in the two major tracts of 1520: *Von den guten Werken* (April)¹⁴ and *An den christlichen Adel Deutscher Nation* (June)¹⁵.

Luther then, was opposed to crusades but not necessarily to wars. But however clear he may have thought this position to be, there is no doubt that it caused confusion among his followers, for the only positive action he seemed to allow against the Turk was in the spiritual sphere — prayer and reform at home —, action which certainly would not fulfill the military needs of the Imperial defense. To overcome this confusion, he would have to state clearly the conditions under which he considered a Christian might take up arms — and this Luther tried to do in the tract *Von weltlicher Origkeit* (1523). There, the central argument concerns the relationship between the Christian and the state, which Luther contended is — save for conscience — one of obedience. Specifically, this includes the duty of bearing arms, for although there is no doubt that the only effective weapon against heresy is truth, Luther also insisted that all wars are not crusades or all enemies simply infidels, i.e., he kept his distinction between ideological and military warfare. Indeed, in Luther's view there are defensive military actions which are not only permissible but mandatory, in that a Christian prince must protect the authority entrusted to him by God, and Christian subjects must aid and obey divinely instituted government — in other words, there are just wars¹⁶. Still, as late as 1526, that not even this had been sufficient to make plain his position in regard to war in general and the Turkish problem in particular, is further indicated in the closing lines of the pamphlet *Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können*, where Luther felt it necessary to complain again that if ever it had been construed that he categorically forbade any war against the Turks, his words had been misunderstood¹⁷.

At the same time, the Turkish question also troubled Archduke Ferdinand of Hapsburg, the emperor's brother and recently elected king of Hungary. In the spring of 1529 he was Charles' personal representative to the Diet meeting at Speyer. This was the second Diet held in that Rhenish city in a little more than three years, the second having been called to modify or remove the advantages gained by the evangelical princes at the first. Events had not been favorable for

13. W. A. VII, 140f. and 442f.: Assertio, or Grund und Ursach, etc. ...

14. W. A. VI, 421—35; 426:4—6. The Roman curiae are "spiritual Turks" and the real enemy of the Germans: home reform first.

15. Ibid., p. 4; pp. 8—19. The Pope uses the annates and crusade tax for private purposes and excesses. Luther makes a German appeal against foreign taxes.

16. W. A. XI, 27—8; 276:27—277:15.

17. W. A. XIX, 662:9—16.

the Lutherans, and religious differences with the Catholics were developing into a bitter polarization of allegiances. Ferdinand was charged with the difficult task of exerting every effort to keep the estates Catholic and at peace¹⁸.

But Ferdinand had ends other than religious to achieve at Speyer. The arch-duke, in the name of his brother Charles, intended that the Christian German princes should supply him with arms and men to help drive off the Infidel and regain his crown from the Turkish puppet Zapolya.

From March 28 to April 1 the Diet sat to discuss the Turkish question. There was never any serious doubt that the estates would help the emperor; what was in question was the amount of help and the restrictions they might place upon it. The formula reached was the same as that offered Charles at Worms in 1521 for his Roman expedition — a total of 20,000 men and 4,000 horsemen. Although the Diet agreed to help defend the Empire against the Ottoman armies, the princes clearly stated that they were not willing to provide Charles (or Ferdinand) with men either to wage an offensive war, or to expel Zapolya from his throne in Buda. Defense, yes, but crusade or dynastic war, no. Although such a decision must have given satisfaction to Luther, still he felt apprehensive about the progress and success of the Ottoman armies, which he could understand only as a punishment for German wickedness¹⁹.

Throughout the spring and summer of 1529, as Suleiman stormed the gates of Vienna, Luther's thoughts returned often to the Turkish problem. For by then the evangelical movement had reached a crossroad. After the terrible events of the preceding years, which had included the frightful sack of Rome by imperial troops under the Lutheran *condottiere* Georg Frundsberg, and the papal flight and exile at Orvieto in June, 1529, Pope Clement VII and Charles had concluded the treaty of Barcelona, wherein both agreed to join in a common fight against the double threat of the Turks and the heretics. In August, Francis I, setting aside old animosities, joined his former enemy Charles (in spite of the excellent commercial relations between France and the Porte)²⁰ and agreed also to pursue those same objectives which afterwards were incorporated into the treaty concluded at Cambrai. Thus, by the summer of 1529, the three most powerful princes in Christendom, the pope, the emperor, and the king of France, were united against their common enemies, the Reformation and the Turk. The question naturally arose: would these international events, which loomed so dark for the reformers, unite the common enemies of the Catholic princes in a mutual cause? Would Luther support Suleiman in his attack on the Catholic West? And was it thinkable to ally with the Porte (as Venice, and even some of the popes had previously done) against one's fellow Christians²¹?

18. Johannes Kühn: Die Geschichte des Speyer Reichstags, 1529 (Leipzig, 1529), passim. ...

19. Ibid., 97; 166—7.

20. Hauser et Renaudet, op. cit., 398 ff.

21. For the "common corps of christendom", see F. L. Baumer, American Historical

The Turkish advance, the treaties of Barcelona and Cambrai, and the Diet of Speyer were objects of such major concern for Luther in the years 1528-29 that they compelled him to focus attention once more upon the Turkish problem. These events had touched Germany so closely that some pronouncement was necessary — more decisive than those he had made a decade earlier — if his position were not again to be misunderstood. This pronouncement was forthcoming in his two “Turkish tracts”, *Vom Kriege wider die Türken* (1528) and *Eine Heerpredigt wider den Türken* (1529).

III

The Turkish victory at Mohacs (July 24, 1526), which brought about a pause in military operations as Suleiman consolidated his gains, obviated the need for further discussion at that moment; but by 1528 the question had once more become urgent. A new Turkish invasion of Hungary was under way, and in a devastating campaign which lasted several months, the Moslem armies had not only taken Buda, but by August 1529 had laid siege to Vienna itself. As Suleiman opened his spring offensive in 1528 there was considerable danger that all Germany and even the rest of Europe would be overrun by the Infidel. Luther was troubled. Almost daily his followers were exhorted by both princes and clergy to rally to the defense of the Empire, “holy” and “Roman”. The simple German Christian faced a predicament: if he responded to the call for a holy war he could only defend and perpetuate the hated papacy; but if he refused, he left his brothers in Christ, fellow members of the “common corps of Christendom”, to the horrible fate of bodily slavery, if not death, at the hands of the terrible Turk, and at the same time risked the gangrenous spread of Islam. If it were a question of either-or, which was worse, pope or Turk? Many of Luther’s followers had taken his anti-crusade pronouncements as anti-war pronouncements and adopted a position of non-resistance, and there was consequently a danger that pacifism, like the Müntzer affair, would develop into a *cause célèbre*. Luther declared:

Certain persons have been begging me for the past five years to write about war against the Turks, and to encourage our people and stir them up to it; and now that the Turk is actually approaching, my friends are compelling me to this duty, especially since there are some stupid preachers among us Germans (as I am sorry to hear) who are making the people believe that we ought not and must not fight the Turk. ...²²

Review (1944), pp. 48 ff.; on papal-Turkish relations see H. Pfeffermann, op. cit., passim. ...

22. W. A. XXX², 137: *Vom Kriege wider die Türken* (Introduction).

The time had come for an unequivocal statement on the Turkish menace, one more decisive than anything made a decade earlier. This pronouncement was at last forthcoming in April, 1529, in *Vom Kriege wider die Türken*.

Characteristically, Luther opened his argument with a restatement of the Erasmian view of crusades — that carnal wars, particularly when they are waged against ideas, are contrary to the expressed and specific teachings of Jesus in the New Testament. There was no getting around the Sermon on the Mount, no matter what the pope might say. The Turkish war was particularly objectionable in that by calling it a “crusade”, the cross and indeed the name of Christ were violated, for in the whole Germany army “there are perhaps scarcely five Christians, and people perhaps more troublesome to God than the Turks”²³. It was also wrong because of the participation of the clergy, which perpetrated a horrible confusion of callings offensive to Christian order: for Luther, the Church had other weapons than carnal, and the presence of the clergy on the battlefield symbolized all the more forcefully the wrongness of the crusade. If further proof were necessary, it could be found in the magnitude of the successes permitted by God to the Turkish armies. Obviously all crusades were wrong, for the only answer to heresy is truth: whence “God is not with us in our struggle against the Turks”²⁴.

It by no means followed that because the pope’s call for a Turkish crusade was in opposition to the manifest will of God that no one should resist the Turk. Plagues too, and floods, are manifestations of God’s will, but they must be fought and controlled. The crucial point is that they be fought by the properly constituted authority, that is, by the civil magistracy and not the Christian clergy. Whence just wars are possible, but they must fulfill two absolute conditions: they must be organized and directed by legally constituted and God-ordained civil authorities, never by the Church, and they must always be wars of defense. When these conditions prevail, war is not only permissible, it is mandatory, and every true German Christian is duty-bound to participate. In a just war against the Turk, a war fought for the right reasons and under the right banner, the only carnal warfare allowable to the Christian, there would be no defeats but only glorious victories²⁵.

Just as there is a Christian form of carnal warfare, so there is a Christian form of spiritual warfare, a true crusade. In Luther’s mind, the Turk was more than an earthly enemy, for his power had two sources, his own strength and the evil force of the devil. Proof that he was an instrument of the devil was manifest in the false doctrine of the Koran, which denied the divinity of Christ, the trinitarian principle, the authority of Scripture, and the sacraments, whence any evidence of Turkish “piety” was merely evidence of the strength of his heresy. Further proof could be found in his exercise of civil authority: the Turk ruled by violence rather than peace and had no respect for human personality. His

23. Ibid., 111:19–20. 24. Ibid., 113:5; 114–16. 25. Ibid., 133–7.

was a slave state, the antithesis of a Christian community. Those who argued the security of his rule were deceiving themselves, for the only true security was in Christ, not in the false Turkish security of force, desolation, and death²⁶.

Nor, wrote Luther, was this surprising, for all manifestations of the Antichrist are similar, and the Turk is merely another disguise of Satan, like Arius, Müntzer, and the "allerheiligen Vater Pabst". Indeed, the Turk was thoroughly popish and the pope altogether Turkish in that both were worldly princes who corrupted the Gospel, lived by the sword, exhorted men to war, violence, and crusades, degraded the holy state of matrimony, and preached salvation by works rather than faith: "As the pope is the Antichrist, so the Turk is the incarnate devil"²⁷. Such diabolical power could be reached and destroyed only with spiritual weapons. It was the unholy living, the sins of the Germans, which made the evil power of the Turk efficacious; to destroy that power, Christians must first reform if they were to hope that, in His mercy, God would remove the flail from the Infidel's hand. Indeed, the inability of the civil magistrates to overcome the enemy was a part of divine punishment for human sin: God had even instilled fear in the human heart and thereby caused the brave spirit of the ancient Germans to deteriorate. The true crusader was thus left only with spiritual weapons — prayer, repentance, and reform²⁸. Therefore pope and Turk must be treated alike: truth and prayer were the only answers to lies and heresy. Violence, however, was something else. When heretics and infidels attempt to overthrow Christian order by force, they must be resisted and answered in kind. Although Luther expressly forbade opposing false *doctrine* with violence, he clearly stated that the destruction of property or a threat to overthrow divinely instituted temporal authority must be met with righteous force so that God's truth might prevail and "those who took up the sword would perish by the sword"²⁹.

Once more, the reformer had emphasized his religious distinction: the very idea of a crusade — "holy violence" — was an affront to the whole spirit of Christianity. But secular wars were inevitable occurrences in human affairs and the violence of those who would thus destroy the temporal order must be both resisted and suppressed. With this distinction in mind, the Christian could go out and fight the Turkish invaders with good conscience, for Luther's mandate was clear.

IV

Luther felt apprehensive about the progress and success of the Ottoman armies, which he could understand only as a punishment for German wickedness.

26. Ibid., 121—28; 136—38; 140—44.

27. Ibid., 126:1—2; 124—26. See also Luther's commentary on Psalm 2, 5 (1532), in W. A. XL², 198 f., and esp. p. 232:30 f.

28. Ibid., XXX², 116—17.

29. Ibid., 141—2.

This apprehension, together with a brooding fear of death, tormented him; God's justice for sinners was a terrifying, visible, immediate thing. Luther's distinction between spiritual and carnal warfare, which he had illustrated with the examples of the pope and the Turk, was therefore more fundamental than its immediate historical manifestation. Unlike human power conflicts, the struggle between good and evil was cosmic and eternal, and the values at stake were more than political or territorial, they touched on man's moral freedom and his very salvation. There was no doubt whatever in Luther's mind that the Turkish struggle had an eschatological projection, or that it was this projection which alone revealed its true significance.

On October 14, 1529 the Turkish army lifted its siege and withdrew from Vienna. On October 26, before that good news reached him, Luther had written to Nicholas Hausmann at Zwickau:

... We have earned this wrath of God, yet they who have earned it neither repent nor amend their ways, but go on as before. I am publishing a hortatory sermon, *Eine Heerpredigt wider den Türken*: Philip and Jonas are printing a tract on the same subject. Do your best to make your own hard-hearted and stubborn Zwickauers believe and fear and tremble at the sight of the rod and wrath of God. It will not be a jest, but the final wrath of God, in which the world will come to an end and Christ will come to destroy Gog and Magog and set free His own. For all the prophecies of Scripture are fulfilled, though we are certain that our humble prayers can avail somewhat against the Turk, who will plague us Germans not this winter only, but until the end of the world, as it says in Daniel VII ...³⁰.

But a week later, when word of the Turkish withdrawal from Vienna at last reached him, Luther joyfully redoubled his efforts to complete the *Heerpredigt*, convinced that God had shown him to have been right, that the prayers of the penitent Germans had been answered, that spiritual warfare had produced its victory. The wonders of God's justice had been miraculously demonstrated, wonders which gave strength for battles yet to be fought and won. Luther wrote early in November to Jacob Propst in Bremen:

If you have not heard about the Turks, how they conquered in Germany, from the account which I gave to Bruno to be passed on to you, you will learn now. Austria is almost devastated; Vienna by a miracle of heaven was not taken, but is destroyed nevertheless beyond recovery, the neighboring country having been completely laid waste...; the same goes for Hungary. Germany is full of traitors who collaborate with the Turks. To these misfortunes is added the fact that the Emperor Charles presents an [even] more horrible threat and is resolved to be much more severe against us than Turkey. So we have both the Eastern and Western Caesars as enemies³¹.

30. W. A. Briefwechsel, V, 166—7.

31. Ibid., 175—6.

And on the same day, November 10, he wrote to Hausmann at Zwickau:

Be brave, and do not overfear the Turks. Christ lives. And there is hope from the vision of Daniel, which Melanchthon and J. Jonas are already publishing, that the Turks will not overcome Germany, even if they vex us and punish our contempt of the Good Angel. For the miracle is plain: the Turk has quit the field and his camp, and his presumption has been broken. The God of Justice is here and will destroy both Gog the Turk and Magog the Pope, the former of which is the political and the latter the spiritual foe of Christ³².

Luther's reference to Daniel's vision represents the final development of his attitude towards the Turkish wars. His apprehensions of that summer had been strengthened, but so also had his hopes, by a study he had made of the Old Testament Book of Daniel. Earlier in the year, Melanchthon and Justus Jonas had published interpretations of the prophetic vision of the four beasts (Daniel VII), linking it with contemporary events³³. Luther seized upon this to develop an eschatology of the Turkish struggle, which he published that autumn in a hortatory sermon, *Eine Heerpredigt wider den Türken*³⁴. Daniel's vision is given in the Revised Standard Version as follows:

After that I saw in the night visions, and behold, a fourth beast, terrible and dreadful and exceedingly strong, and it had great iron teeth; it devoured and broke in pieces, and stamped the residue with its feet. It was diverse from all the beasts which were before it, and it had ten horns. I considered the horns, and behold, there came up among them another horn, a little one, before which three of the first horns were plucked up by the roots; and behold, in this horn were eyes like the eyes of a man, and a mouth speaking great things... (Daniel 7: 2-8).

Luther interpreted the first three beasts to signify the three empires which formerly ruled the earth (the Assyrian and Babylonian; the Median and Persian; and the Greek empire of Alexander the Great), while the fourth beast was "certainly" the Roman Empire. The ten horns represented the various kingdoms

32. Ibid., 176-77.

33. Danielis enarratio, Prefactio ad Regem Ferdinandum. Autore Phil. Melancth. Haganae apud Jo. Secerium 1529, reprinted in Bretschneider, ad Corpus Reformatorum (Halle, 1846), XIII, 823 ff.; and Das siebend Capitel Danielis von des Türcken Gotteslesterung und schrecklicher morderey, mit unterricht Justi Jonae (Wittenberg, 1529). This interpretation of Daniel's vision later became a familiar theme of Reformation eschatology, especially among the Anabaptists and the "Fifth Monarchy" men in England. See Joseph Mede: Commentationum Apocalysticarum (1632), in Works (London, 1672), 433 ff., esp. 472-76; and for the general problem, G. P. Gooch: English Democratic Ideas in the Seventeenth Century (Cambridge, 1927), 220 ff.

34. W. A. XXX², 141-97: Eine Heerpredigt wider den Türken.

which made up the Empire, and the small horn grown up among them was the Turk, who had overcome the three horns of "Egypt, Greece, and Asia"³⁵.

To support this interpretation Luther pointed out that Greece (i. e., the Byzantine Empire) had never been conquered before, which he took to indicate that Daniel clearly meant the small horn to be the Turk. The human eyes and mouth he had seen in the small horn therefore represented the Koran and were proof the book contained only human error and had no spiritual or revealed basis³⁶. It followed that the Turkish Empire would never be as powerful as the Roman, out of whose midst it arose (for Daniel had seen no fifth beast or empire), and that, although the progress of the Turks had been frightening, their expansion had a prophesied limit³⁷. The Germanic Roman Empire would not be destroyed by the small horn, nor could the Turk erect a new empire, for in that case "Daniel would be a liar, (and) that is not possible"³⁸.

This was a comforting interpretation, for it placed the Turk in a framework where he could be understood. By regarding his successes as the temporary fulfillment of biblical prophecy, the terror of an uncertain final outcome, at least, was removed. The essential thing was that the Turk was subject to God's plan, and that Daniel had prophesied his ultimate destruction. By the same token, it placed the wars in an eschatological setting. The inevitable downfall of the Turk was to be the culmination of human history; afterwards would follow the reign of the saints. What filled the present struggle with meaning and placed it in a cosmic setting was the fact that the Turkish defeat would coincide with the Judgment Day. Hence the war was at once a test and an opportunity for the Christian: a test of his faith and an opportunity to win salvation³⁹. The truth of Daniel's vision was everywhere apparent, for who could deny that evil days had indeed fallen upon the Germans? The devil was making one last effort to destroy Christ's Kingdom, to capture as many souls as possible before God's Judgment. Through his accomplices, the pope and the Turk, every kind of pressure was being exerted, and this evil which walked abroad was doubtlessly a forwarning of hell⁴⁰. For all who were not too blind to see, the signs were clear: "When the Turk shall have reached his end, we can surely predict that the Judgment Day must be before the gate"⁴¹.

It was in this apocalyptic spirit that Luther therefore issued a solemn warning to Christians of all ranks and callings to come immediately to the aid of the emperor in his struggle against the Turk. The first and most important support must be military. Men must offer themselves as soldiers in response to the righteous call of the temporal authority. For to fight for the emperor was not only a Christian duty, it provided the means to salvation as well. In such warfare

35. *Ibid.*, 166:1-2.

36. *Ibid.*, 167-68.

37. *Ibid.*, 172-76.

38. *Ibid.*, 166:18-19.

39. *Ibid.*, 170-72.

40. *Ibid.*, 161-63.

41. *Ibid.*, 171:18-21.

there need be no fear of death and its consequences; it was "a hundred thousand times better" to die an obedient Christian than to risk life under the Turk. Death by such a martyrdom, said Luther, is a privilege: "Heaven is yours, there is no doubt about it⁴²." What was more, financial contributions were a duty from which no one could be excluded. Indeed, every Christian must be prepared to make personal sacrifices, remembering that it would be better to leave the Turk a poor and empty Germany than a rich one⁴³.

Above all else, Germany must rise up with devotion and enthusiasm, confident that God's kingdom was near at hand. Everyone had a stake in the outcome. Luther exhorted his followers to revive the spirit of the ancient Germans, whose women even, as Tacitus testified, had fought beside their men on the battlefield⁴⁴. Hesitation now would mean certain disaster later, and the glorious thing was that no good Christian need fear for his personal fate. Even if he should fall into the enemy's hands, there was no cause to lose heart; he need only wait confidently, pray, recite the creed, and keep the faith with even greater earnestness. Indeed, one must outdo the Turk in obedience and piety and thereby witness for Christianity in the eyes of the Infidel. Since this was the battle of Armageddon, Christ was certain to triumph⁴⁵.

Ultimately, the only answer to suffering was faith and prayer. For Luther, piety and faith were the duty of good Christians at all times and in all circumstances: this was the witness which formed the core of his reform and the essence of Christianity as he understood it. He believed that witness was so fundamental that it was feared by the Antichrist himself, who in this struggle was striving with all his evil power to overcome the true believers. Indeed, through that witness the meaning of the historical role which the Germans were called upon to fulfill was demonstrated: they must overcome both pope and Turk to establish God's kingdom on earth⁴⁶.

In this cosmic frame, there could be no doubt for Luther of the validity or meaning of the Turkish war. The issue was clearly defined by Scriptural prophecy, and a victorious outcome was ultimately certain. No matter how many battles he might lose, the Christian was assured of ultimate victory. Even death itself could only increase his hope for paradise. In a word, the war was to be regarded as neither a crusade nor even a political struggle, but as the culmination of human history. What was at stake was nothing less than salvation or damnation, and the conflict, with its profound eschatological implications, involved the terrifying promise of Armageddon and the hope of the Last Judgment.

42. *Ibid.*, 175:9–11.

43. *Ibid.*, 160–61; 182:1–5: "Quod non tollit Christus, tollit fiscus, so soll es gehen."

44. *Ibid.*, 183–84. 45. *Ibid.*, 194–96.

46. *Ibid.*, 195:32–196:2: "Kommen wir zum Türcken, so fahren wir zum Teufel, bleiben wir unter dem Pabst, so fallen wir in die Hölle, eitel Teufel auf beiden Seiten und allenthalben."

ZUSAMMENFASSUNG

Luthers Opposition gegen die Kreuzzugs-Politik der Päpste war nur eine mittelbare Folge seiner Ablehnung des Ablasses, des traditionellen Hauptmittels zur Mannschaftsbeschaffung und Finanzierung „heiliger Kriege“. Schon 1518 hat er Kreuzzüge aus theologischen Gründen verdammt, indem er versicherte, die Türkeneinfälle wären offensichtlich eine Strafe Gottes für Deutschlands Sünden — eine Strafe, die nur durch Reform der Kirche und Besserung des Lebens abgewendet werden könnte; auch hatte er darauf bestanden, daß der Papst kein Recht hätte, Gottes Willen mit Gewalt zu hindern. Wir müssen Glauben haben an das Wort Gottes, daß es die Kraft besitzt, den Sieg über Menschenherzen zu gewinnen, und dürfen niemals Gewalt gebrauchen, um dem Übel zu widerstehen. Wenn wir das dürften, wäre der Henker der beste Theologe. Weil Luthers Verdammungsurteil einen stark pazifistischen Ton hatte, weigerten sich in den nächsten zehn Jahren viele seiner Anhänger, die Waffen zu ergreifen, was zu einer Gefahr wurde sowohl für das Ansehen der Reformation, wie für die Sicherheit Deutschlands. Indessen hat Luther niemals behauptet, daß der Einfall der Türken passiv hingenommen werden mußte. In Wirklichkeit war er aufs eifrigste bemüht, zu zeigen, wie man dem Feind wirksam widerstehen könnte; aber nach seiner Meinung sollte das niemals unter Leitung der Kirche geschehen. Infolgedessen unterschied der Reformator in einer Reihe von Veröffentlichungen zwischen 1519 und 1523 sorgsam zwischen Kreuzzügen und gerechten Kriegen und ermahnte alle Christen, ihre Pflicht zu tun im Gehorsam gegen den Aufruf der weltlichen Obrigkeiten, die allein die Vollmacht besäßen, einer Invasion zu widerstehen. Den leidenschaftlichsten Aufruf zu den Waffen hat er 1528/29 in zwei „Türken-traktaten“ erlassen, in denen er an den starken nationalen Widerwillen der Deutschen gegen Rom und gegen den Kreuzzugspfennig appellierte. Hier betonte er die Ähnlichkeit zwischen dem Papst und dem Türken, rief auf zur geistlichen Reform und zum militärischen Widerstand gegen beide Feinde und deutete an, daß der Krieg eschatologische Bedeutung hätte. Der anscheinende Widerspruch zwischen seinen früheren „pazifistischen“ Kundgebungen und seinem späteren Ruf zu den Waffen läßt sich auflösen durch die Unterscheidung zwischen Kreuzzug und gerechtem Krieg: den ersteren hat der Reformator verdammt, den letzteren enthusiastisch unterstützt.

Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nürnberg (1532)

by Stephen A. Fischer-Galati

The siege of Vienna by the Turks in 1529 was not part of a Turkish scheme of world conquest. It was rather a warning to Ferdinand of Austria that they would tolerate no interference in Hungarian affairs, which they thought were being well handled by their protege, John Zapolya. Hungary was to the Ottoman Empire the westernmost part of an "iron curtain", and they desired no changes. The former kingdom of Louis was to remain at least under Turkish supervision, if not under Turkish occupation.

Although most contemporary European rulers did not fully grasp the significance of the Ottoman attack, they showed great concern over the situation. Francis I temporarily desisted from his pro-Turkish activities and became an ardent exponent of anti-Ottoman measures; for Charles V only his coronation as Holy Roman Emperor took precedence over the Turkish business; the Pope was ready to discuss plans for a general crusade against the infidel on the occasion of the ceremonies surrounding Charles' coronation at Bologna¹. Most concerned over the situation, however, was Ferdinand. He considered the threat to the Empire and to Hungary both grave and imminent, and felt that protective measures must be taken immediately to prevent renewed Turkish incursions. Unlike Charles, Francis, and the Pope, he was thinking in more realistic terms, not of crusades, but rather of a peaceful understanding with the Turks. He proposed to send a new mission to Constantinople to persuade Suleiman to recognize him as king of Hungary. Although he had little hope that this could be accomplished, nevertheless he did not consider it beyond the realm of possibility. After the forced withdrawal from Vienna, Ferdinand believed the Turks would be more willing to come to an agreement at a time when the western rulers seemed determined to adopt a strong anti-Turkish policy. His ambassadors had instructions to emphasize the new conditions in presenting his case to Suleiman and the Grand Vizier Ibrahim Pasha. However, the ambassadors were also authorized to bribe the Grand Vizier (if intimidation failed), and as a last resort to conclude a temporary truce, which would give Ferdinand time to prepare for either offensive or defensive military action. The main reason for Ferdinand's compromising attitude was the instability of the German situation. He had no illusions concerning the willingness of the German nation to support him spontaneously in any anti-Turkish move; indeed, he had serious doubts as to whether the German Protestants would rally behind him even in the event of a new Ottoman invasion. But Ferdinand had no intention of compromising with the Turks in the long run. Although he was willing to appease them temporarily, he did not wish to renounce his claims to the Hungarian throne. As he could not count on a western crusade for a solution of the Turkish problem, he needed the support of the Germans to realize his ambitions in Hungary.

The Germans in 1529–30 were reluctant to support any anti-Ottoman enterprise. The siege of Vienna did not inspire them to perform acts of heroism against the Turk. There was no panic in Germany; there was no fear of an immi-

1. *Négotiations de la France dans le Levant*. E. Charrière, ed. (Paris, 1848), I, 179 ff.; *Négotiations diplomatiques entre la France et l'Autriche durant les trente premières années du XVI^e siècle*, A. J. G. Le Glay, ed. (Paris, 1845), II, 713–714; L. Gilliodts-van Severen, „La Croisade de 1530 ordonnée par Charles-Quint“, *Compte Rendu des Séances de la Commission Royale d'Histoire* (Brussels, 1889), XVI, 261 f.; J. Ursu, *Die Auswärtige Politik des Peter Rares, Fürst von Moldau (1527–1538)* (Wien, 1908), 56 ff.

nent Turkish invasion. Although some expected a renewed attack, perhaps even against Germany proper, the majority, while anticipating an eventual reappearance of the enemy, did not believe that much harm could come to the Empire. The authors of the numerous *Flugschriften* and songs of these years were agreed upon the strength and wickedness of the Turk, who might conceivably be sent by God or Satan to punish Germany, who might return soon again, but not to conquer the German armies, which could surely defeat this *blutdürstigen Hund*. If this attitude truly reflects the opinion of the literate classes, one should not be surprised to note a feeling of apathy among the masses. Although there were propaganda efforts by supporters of an anti-Turkish policy, we have no indication of any readiness in the masses to take up arms against the infidel. Their attitude, however, was less important to Ferdinand than that of the German princes and estates, who, regardless of denomination, do not seem to have been unduly concerned with the Ottoman threat. They, especially the Protestants, apparently concurred with Luther's point of view (if not with his theological arguments), minimizing the imminence of the Turks' return; in any case, the Empire seemed secure, and the establishment of harmony in faith in Germany took precedence over an anti-Turkish war. Nonetheless the princes were willing to take some defensive measures, but only after the settlement of the religious question. Ferdinand, who looked for small assistance from the Protestants in case of a renewed Ottoman attack unless a solution was first found to the religious question, agreed that the latter should be given priority. Although he vacillated between taking drastic action against the Protestants and compromising with them, it was clear to him that he could obtain a more unified resistance against the Turks if the Protestant problem were solved before Suleiman attacked the Empire again or before a counter-offensive were started, either by the Hapsburgs and the German forces or by the western powers with German support². Ferdinand, however, was not an independent agent; ultimately the decision lay with Charles.

Generally speaking, Charles was in accord with the policy of his brother. In fact after contemplating a crusade against the Turks, and discussing the question with the Pope, he had decided on undertaking such an expedition;

2. In general see: J. Janssen, *History of the German People at the End of the Middle Ages*, A. M. Christie and M. A. Mitchell, tr. (London, 1896-1925), V, 241 ff.; G. Mentz, *Johann Friedrich der Großmütige* (Jena, 1903), I, 69, 74 ff.; *Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation*, O. Winckelmann et al., eds. (Strassburg, 1882), 2¹, 399 ff. (Subsequently referred to as P. C.); J. von Walter, „Der Reichstag zu Augsburg“, *Luther-Jahrbuch* 1930 (München, 1930), 4. On Luther's views see: M. Luther, „On wars against the Turks“, *Works of Martin Luther* (Philadelphia, 1915-1932), V, 79-123; D. Martin *Luthers Werke* (Weimar, 1883 ff.), 30, 149 ff.; G. W. Forell, „Luther and the War against the Turks“, *Church History*, XIV (1945), 257-271.

however, he soon abandoned these plans, realizing the project to be unwise at such a time. He mistrusted both Francis and the Pope and feared to leave Italy in an unsettled condition without definite guarantees of peace from the French monarch. Since Francis' anti-Turkish enthusiasm of 1529 was waning in the following year, and his old friendship with the Sultan appeared to be reviving, not much confidence could be placed in him. Although predominantly interested in the West, Charles was nonetheless anxious to find some solution to the Turkish problem. The increased threat to the eastern Hapsburg possessions alarmed him, for, like Ferdinand, he did not intend to relinquish Hungary to the Turks. He considered the possibility of a truce with Zapolya and the Turks, provided that none of the Hapsburg interests in Hungary were sacrificed, but actually preferred another solution to the Turkish threat — to obtain subsidies from the German princes and estates which could eventually be used by Ferdinand to further his Hungarian schemes. However, Charles realized how futile such plans would be so long as the situation in Germany remained unsettled.

The Emperor had fairly definite views about Germany. He wanted to settle the religious question, preferably by means of a German *Reichstag*; he desired German support for Ferdinand's anti-Turkish plans; and he wanted Ferdinand elected King of the Romans, which would make him the actual ruler of Germany³. Charles had good reasons for adopting this three-point program.

In the spring of 1530 Charles' main interests were to settle affairs in Italy and to get support from Germany for Ferdinand's Turkish and Hungarian struggles. Neither of these aims could be accomplished without the direct or indirect support of the German people. A civil war in Germany would have seriously hampered and endangered his plans. Since Francis and the Pope opposed summoning a council, and since, moreover, its convocation would have meant further delay, even had Clement VII given in, Charles preferred to have the German religious problem solved at a national *Reichstag*. He seems to have cherished the belief, as did Ferdinand, that Protestantism was not very solidly entrenched in Germany, and that his appearance at a German Diet would intimidate the Protestants sufficiently to renounce the "heresy" provided that minor compromises in questions of dogma and religious practices were made. Such a

3. K. Brandi, *The Emperor Charles V.* C. W. Wedgwood, tr. (New York, 1939), 306–307; J. V. Failde, *La Imperatriz Isabel* (Madrid, 1917), 330; Charles to Isabella, July 8, 1530, *Beiträge zur Politischen, Kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte.* J. J. I. v. Döllinger, ed. (Regensburg, 1862–63), I, 8; Charles' speech to the Diet of Augsburg, June 20, 1530, *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation*, C. E. Förstemann, ed. (Hamburg, 1842), I, 297 ff.; N. Tiepolo to the Venetian Doge, June 22, 1530, „Die Depeschen des Venezianischen Gesandten Nicolo Tiepolo über die Religionsfrage auf dem Augsburger Reichstage 1530,“ J. von Walter, ed., *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (Philologisch-Historische Klasse), Neue Folge, XXIII (1928), 49.

solution was preferable to that of a council, which would probably be boycotted by the Protestants and most likely prove itself impotent to secure concessions from the Roman curia. Any solution by force does not seem to have been seriously considered by Charles at this time. It would have jeopardized Germany's position *vis-à-vis* a Turkish attack, which the Emperor envisaged, though not "within three years". It would also have been detrimental to the execution of the third point of his plan: to secure the election of Ferdinand as King of the Romans. Ferdinand's election, which would give Charles a free hand for his western policies, depended upon the cooperation of Protestants and Catholics alike. Charles would have preferred that Ferdinand be elected unanimously to rule over a united empire, which would have supported the Hapsburg policy in the East. Thus, one need not be surprised at Charles' desire for a peaceful solution of the religious question in Germany. He had no assurance of its success, but was willing to try out his program. Though the plan was subject to amendment, he hoped to have it adopted by the Diet which was convoked in the summer of 1530 "to consider the remedies for the said (religious) errors, and at the same time to provide for and alleviate the evils which were feared on the part of the Turk⁴".

But soon after the opening of the Diet the Emperor and his advisers began to realize how ineffectual these simple solutions might prove. The Diet was unwilling to grant aid against the Turks in the manner Charles had demanded in his opening address, and the Protestants insisted on a settlement of the religious question prior to consideration of the Turkish aid question⁵. These reactions were unwelcome both to Charles and to Ferdinand. Had unconditional aid on a permanent basis, as requested by the Emperor, been granted prior to discussion of the religious question, the Hapsburgs would have gained a substantial advantage. The Protestants could not have used the imperial need for aid against the Turks as a means of obtaining concessions on religious matters. Moreover, had the Emperor secured the unconditional support of the Catholics on the aid question, he not unlikely would have taken a more intransigent attitude toward the Protestants during the religious negotiations. He might have expected further Catholic support, even to the extent of forcing the Lutherans to accept a dictated solution. The joint refusal of the estates to grant him aid on a permanent basis as well as the Catholic support of the Protestant demand for immediate consideration of the religious issue must have intimated to Charles that further difficulties were to follow.

The Catholics and Protestants had different motives for adopting similar attitudes toward the order of discussion. The Catholics were opposed to granting

4. Charles V, *The Autobiography of Charles V* (London, 1862), 20.

5. The answer to Charles' demand for Turkish aid in Förstemann, *op. cit.*, II, 109-113.

Turkish aid on a permanent basis because they were unwilling to support continuously Ferdinand's Hungarian policy. Moreover, they had no wish to undertake crusades against the Turks when they could not rely on support from the rest of western Christendom. However, because of the gravity of the Ottoman threat, they were willing to grant an emergency aid for defensive purposes. Their demand to settle the religious question first is really disassociated from their position on the question of aid against the Turks. The religious settlement was essential for the sake of German peace; this the Catholics considered more important than the problem of aid. The Catholics did not intend to make their assistance dependent upon the outcome of religious discussions; but in any case they would not have granted subsidies on a permanent basis. To them the religious and aid questions were fundamentally separate issues. They did not need to use the grants of aid as a weapon for obtaining concessions in religious matters⁶. This was not so in the case of the Protestants.

The Protestants were not opposed to granting emergency aid against the Turks. Since their main interest was to get a satisfactory religious settlement, and since Charles' help was necessary, they did not wish to antagonize him by refusing subsidies for the defense of Germany. However, they had no desire to grant any help on a permanent basis. Like the Catholics, they doubted the necessity of fighting the Turks with or without the support of western Christendom or of supporting Ferdinand in Hungary, but unlike the Catholics, they realized how the Turkish aid question might be used as a means of obtaining concessions from Charles; it was one of their trumps in bargaining with the Emperor for a favorable solution to the religious controversy. For this reason they insisted on having religious matters considered before they committed themselves definitely on the question of Turkish subsidies⁷.

Faced with the prospect of obtaining only insufficient subsidies, Charles, who also desired religious pacification and apparently hoped for more adequate aid grants afterward, yielded to the Diet's demand for the priority of the religious discussions.

Charles had hoped to settle the question by means of a national assembly rather than by a general Christian council. But within a short time it became apparent to him and his advisers that his solution would not meet with success. The Protestants were intransigent in their demand during the religious discussions, and the Catholics were unwilling to make concessions on fundamentals.

6. On the Catholic attitude in general see: Janssen, *op. cit.*, V, 248 ff.; Förstermann, *op. cit.*, II, 109–113, 671–672; *Neue und vollständigere Sammlung der Reichsabschiede welche von den Zeiten Kayser Conrads des II bis jezto auf den Teutschen Reichs-Tägen abgefasset worden*, J. J. Schmauss, ed. (Frankfurt am Mayn, 1747), I², 322 ff.

7. P. C., 21, 462 ff.; 593; von Walter, *op. cit.*, 46.

The discussions were reaching a stalemate, and the Emperor found himself in a serious dilemma. Should he wait until a council could be called, or should he try to get the Catholics to agree to a war against the Protestants? He seems to have preferred the former alternative. He had insisted to the Venetian ambassador Tiepolo that a council be called at the very moment when the Turks were particularly threatening. He took the same stand in a reply to a papal brief which showed little enthusiasm for the calling of a council at this time. But even in August, when Charles apparently most desired the council, he entertained serious doubts as to its success. He did not expect to overcome the reluctance of the Pope, and, moreover, he questioned the possibility of any solution in view of the uncompromising Protestant attitude. He therefore toyed with the idea of an offensive against the Protestants. The papal envoys at the Diet had been advocating such a step for some time, and Charles did not altogether reject it. But the Catholics were adamant in their opposition. They saw no solution other than the calling of a council — the only true way to reform the church and obtain a satisfactory and permanent solution to the religious differences between Protestants and Catholics. Charles, who had been contemplating the possibility of a combined attack by the Catholics and his own forces, was obliged to abandon any aggressive plans. On October 20, he wrote the Spanish bishop Garcia de Loaysa that in view of the general circumstances he had no alternative but to agree to a council. Obviously he could not hazard a single-handed fight with the Protestants when the Turks, the French, and the Pope remained uncertain and potentially dangerous elements⁸. Furthermore, he does not seem to have seriously contemplated offensive action at any time.

Charles' decision not to attack the Protestants and to resort to a council instead did not signify his intention to yield to them. The Protestants, partly out of principle, and partly taking advantage of the situation, were unwilling to reach an understanding with the Emperor. But their tactics failed. The Catholics, gratified by Charles' uncompromising attitude, decided to support his policy and grant more substantial aid against the Turks. Some of the Protestants, who had not yet fully adopted the principle of "no-aid-without-concessions", cooperated with the Catholic estates, and thus a majority of the Diet consented to grant 40,000 infantry and 8,000 cavalry as matters stood, with the proviso that they be used only if Germany were actually threatened by Turkish attack⁹. Moreover, the electors, with the exception of John of Saxony, were willing to carry out Charles' plan to elect Ferdinand as King of the Romans. Charles

8. Charles V to Garcia de Loaysa, October 20, 1530, E. W. Mayer, „Forschungen zur Politik Karls V. während des Augsburger Reichstages von 1530“, Archiv für Reformationsgeschichte, XIII (1918), 71–72; Brandt, *op. cit.*, 281 ff.; Supra, note 1.

9. Tiepolo to the Doge, October 6, 1530 and November 1, 1530, von Walter, *op. cit.*, 82–84; Schmauss, *op. cit.*, 12, 322 ff.

seems to have found these concessions adequate. He therefore saw no reason to compromise with the Protestants. Despite threats from several Lutheran groups to refuse to pay Turkish aid, and in spite of the anticipated refusal of the Elector of Saxony to vote for Ferdinand, Charles approved the drastic recess of the Diet of Augsburg, by which the Protestants were given until April 15, 1531 to rejoin the Catholic Church, pending a final settlement by a council¹⁰.

Difficult as these terms were, the decisions reached at Augsburg did not constitute a victory for Charles. Within a few weeks after the recess it became evident that the Augsburg decisions could scarcely be effectively enforced.

The Lutherans had demanded too much at Augsburg and were not strong enough to force the Emperor to make the concessions they wanted. Relatively few of them had adopted the method of obtaining concessions by refusing Turkish aid under all circumstances. Since most of the Protestant estates had agreed to the figure established by the majority of the Diet, and since Charles and the Catholics were agreed on the severe recess terms, the Protestants were in a difficult position at the close of the *Reichstag*. Although they did not actually fear an immediate attack by Charles, they took measures to protect themselves against all eventualities. In January the Elector of Saxony refused to vote for Ferdinand; in February the League of Schmalkalden was formed; in April the Protestant leaders refused to pay Turkish aid unless Charles should definitely guarantee them against attack until the calling of a council¹¹. The Protestants were striking back at the recess of Augsburg; they were developing means of assuring the continuing existence, even the spread, of Protestantism in Germany.

The Elector of Saxony's refusal to recognize Ferdinand as King of the Romans was only partly due to the fact that he and the other Protestant leaders did not want Germany ruled by one man whose power might harm their cause. They also considered the possibility of using this refusal of recognition as a means to obtain a favorable religious settlement. The League of Schmalkalden, ostensibly founded as a defensive mechanism, actually had offensive potentialities as well. It constituted the nucleus of the Lutheran opposition which showed no inclination to abandon its creed or expansionist policy. Lastly, the Protestants' refusal to pay the aid granted at Augsburg represented a clear formulation of the doctrine of "no aid without concessions". Their demand for interim recognition pending a council indicated not so much a willingness to consider a return to

10. A. Engelhardt, „Der Nürnberger Religionsfriede von 1532“, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, XXXI (Nürnberg, 1933), 17; Schmauss, *ibid.*; A. Westermann, Die Türkenhilfe und die politisch-kirchlichen Parteien auf dem Reichstag zu Regensburg 1532 (Heidelberg, 1910), 4.

11. See dispatch of the Schmalkaldians to Charles of April 4, 1531, F. B. v. Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten (Wien, 1831-38), IX, 19-20; Correspondenz des Kaisers Karl V., K. Lanz, ed. (Leipzig, 1844-48), I, 436-437; Westermann, *op. cit.*, 18-19.

the Catholic fold as a warning to Charles that he need expect no aid unless he deferred to their request. All these actions, opposition to the election of Ferdinand, the formation of the Schmalkaldic League, and the refusal of Turkish aid, should be interpreted as definite measures to protect the present and future existence of German Protestantism. In adopting such a strategy, the Protestants were relying on the needs and weaknesses of their opponents, Charles, Ferdinand, and the German Catholics. Their plan, although rather speculative, had a good chance of success.

Upon leaving Germany, Charles seems to have decided to conform to the resolution of Augsburg in making no concessions to the Protestants and in settling the religious difficulties by means of a council. He did not really consider using force against the Protestants, preferring to call a council as soon as possible. Meanwhile, he wanted Ferdinand to obtain a truce with the Turks. A council would offer a true solution to the religious disagreements; a truce with the Turks would give Ferdinand a better chance to intimidate the Protestants into accepting the Augsburg recess. The eventual use of force was not excluded as a possibility, but was contingent upon the success of his efforts to obtain a council, for which the cooperation of Clement and Francis was necessary, as well as on the conclusion of a truce with the Turks. Whatever illusions Charles might have had on this score were soon to be dispelled. Francis and the Pope would not cooperate in summoning a council, and Ferdinand's envoys returned from Constantinople in February, 1531 with the disappointing news that the Turks would not consider withdrawing from Hungary. Charles wanted to attend to Western affairs, and his advisers counseled compromising with the Protestants. The Emperor was uneasy over the situation in Germany, where the Catholic Bavarian dukes had evinced a distinctly hostile attitude toward Ferdinand's election and were engaging in flirtations with the Protestants, the French, and even with Zapolya¹². All these factors, added to his fear that the Turks might come again after all, made him decide to allow Ferdinand to reach an understanding with the Lutherans, provided that he did not compromise on matters of faith. He

12. Although willing to cooperate with the Hapsburgs in opposing Lutheranism the Bavarian dukes, William and Louis, inherited a long tradition of opposition for Hapsburg plans for aggrandizement in Germany and Austria. In 1526 the Bavarian dukes had hoped to obtain the Bohemian succession for their family but Ferdinand succeeded in defeating their ambitions. Antagonized by his success, they were further irritated by his election as King of the Romans. To prevent any further Hapsburg expansion and possibly even to reverse the latest successes of Charles and Ferdinand, Louis and William pursued an openly hostile policy towards the Hapsburg brothers. Brandt, *op. cit.*, 326; Charles' correspondence with Ferdinand, Lanz, *op. cit.*, I, 424 ff. and especially Charles to Ferdinand, June 13, 1531, Lanz, *ibid*, I, 481-482; M. Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns* (München, 1908), I, 410 ff.; Janssen, *op. cit.*, V, 367 ff.

wanted the Protestants tranquilized as long as the German situation was still unsettled and the Turks were potentially still a threat. He was not willing, however, to accede to the Protestant religious demands as expressed at Augsburg. In the spring of 1531 Charles had apparently as yet formulated no clear idea as to what specific agreement could be reached, but he did not oppose the negotiation of a temporary understanding. The details were left to Ferdinand, subject to the Emperor's approval¹³. Charles was willing, at any rate, to modify his intransigent attitude of Augsburg and make some concessions. Within a few months a complete *volte-face* from his Augsburg position was to be observed. It was forced on him by several factors in addition to those which had made him consider the advisability of reaching an understanding with the Protestants. Not the least among these was the attitude of Ferdinand, who was now definitely inclined toward a compromise with the Lutherans.

Ferdinand's position as King of the Romans was by no means secure, as long as the Schmalkaldians and the Bavarian dukes would not recognize him. For this reason alone he would have been willing to come to some agreement with his opponents in order to obtain their recognition. He feared that they might ally themselves with the French or even with Zapolya, in an effort to deprive him of his throne. This possibility was particularly alarming, as he was already thoroughly frightened by the likelihood of a Turkish attack which would make his position even more precarious. Since he felt his only defense was to secure peace in the Empire, and since this could not be achieved without the cooperation of the Protestants, he was inclined to seek an agreement with them¹⁴. But, as in 1530, Ferdinand had no definite plan of attacking this problem and was again leaving the decision to Charles. Charles' attitude seems to have been influenced to a considerable extent by Ferdinand's problems. He knew that the truce, which Ferdinand had been able to conclude with Suleiman in May, 1531, was at best temporary and was unsatisfactory as far as the Hapsburg interests in Hungary were concerned. He was also disturbed by the activities of the Bavarian dukes and the Schmalkaldians, who were undermining Ferdinand's position as King of the Romans — a position which the Emperor wanted assured to his brother, especially at a time when he felt it necessary to devote most of his attention to western European affairs. However, Ferdinand's problems, though influential in determining Charles' policy toward the Protestants, were not the most decisive factors in his ultimate decision. Counterbalancing them, at least in part, was the fairly uncompromising position of the German Catholics.

13. See Charles' "mandate" to Ferdinand in his letter of April 3, 1531, Lanz, op. cit., I, 429 ff.

14. Ferdinand to Charles, March 17, 1531 and April 27, 1531, Lanz, *ibid*, 426–427, 445–446; Ferdinand to Charles, March 17, 1531, Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungarn und der Pforte im XVI. und XVII. Jahrhundert, A. v. Gevay, ed. (Wien, 1838–42), I, 4, 104.

The majority of the German Catholics were definitely opposed to making any concessions to the Protestants beyond the recess of Augsburg; they showed, however, very few signs of enforcing their determination through action¹⁵. Not many of the Catholics advocated war with their religious opponents, but it seems possible that they might have resorted to arms if Charles and Ferdinand had joined them in an attack. On the other hand, a smaller Catholic group, led by the Electors of Mainz and the Palatinate, took a more realistic approach to the question. They appreciated the difficulties of initiating an organized campaign against the Protestants, considering the situation in the Catholic camp and in Germany as well; they also seem to have been somewhat perturbed over the possibility of a Turkish offensive. With the Turkish situation in doubt and with German conditions unsettled, they were inclined to reach an understanding with the Lutherans until such time as a true solution to the religious question might be evolved. They therefore made advances to Charles, offering themselves as mediators between the Catholics and Protestants¹⁶.

By June, 1531 Charles seemed to be in a state of great indecision as to how he might deal with the Protestants; to compromise or not to compromise was the question. He did not share the view of the majority of the Catholics; on the other hand he could not make up his mind whether he should alter the position he had taken at the Diet of Augsburg. What he apparently would have liked best was to adhere to the provisions of the Recess of Augsburg and yet to find some way to keep the German pot from boiling over until the Turkish danger was removed and a council could assemble. Finally, on July 8, he overcame his hesitation and decide to accept the offer of the Electors of Mainz and the Palatinate to agree to the altering of the Augsburg recess and to negotiate a peace with the Protestants at a *Reichstag* which was to meet at Speyer on September 14, 1531. What were the reasons for this clear-cut decision? They are found in a letter to his wife dated July 13, 1531¹⁷. In the first place, Clement had shown himself irrevocably opposed to the calling of the council, thus making it impossible for Charles to apply his favorite solution of the religious dissensions which were convulsing Germany. In the second place, he could see no solution for the international problems confronting him. Francis was distinctly unfriendly and the Turks seemed more menacing. Charles wished to alleviate the tension until such time as he could arrange for a general council. In his decision to make peace with the Protestants he did not consider a religious settlement; he did not desire

15. A good discussion of the situation in Germany after Augsburg may be found in Westermann, *op. cit.*, chapter I, especially pages 23 ff.

16. Engelhardt, *op. cit.*, 20; Westermann, *op. cit.*, 27; Winckelmann, *Der Schmalkaldische Bund 1530–1532 und der Nürnberger Religionsfriede* (Straßburg, 175 ff.).

17. The letter, which is not printed, is summarized and interpreted by Brandi, *op. cit.*, 325–326.

to discuss fundamentals; he was only interested in obtaining a temporary peace in Germany when the international situation made such a peace mandatory. Only a council could settle the basic religious questions: the negotiations with the Protestants were to include only such problems as the territorial limits of Lutheranism, the secularization of Church lands in Protestant regions, the suspension of judicial action of the *Reichskammergericht* against Protestant violations of the Augsburg recess, and other such administrative-religious matters¹⁸. Unlike the Diet of Augsburg, the Diet of Speyer was not to treat anything involving questions of rites or dogma. Theology and church organization were to be omitted from the discussions.

Having decided to negotiate with the Protestants, Charles was also ready to state his aims. In return for concessions in administrative-religious matters, he expected the Protestants to grant aid against the Turks, to recognize Ferdinand as King of the Romans, and to observe allegiance to himself and to Ferdinand. He made these conditions known to the Protestant leaders in July without any formal committent as to his own concessions, however. Only a fair discussion of their grievances was promised to them by Charles and his envoys, the Counts of Nassau and Niewenaar, who were sent by the Emperor to investigate the conditions in the Protestant camp and to pave the way for the coming discussions.

The Protestant leaders were not slow to realize Charles' predicament. Aware that the Emperor needed their cooperation to fulfill his plans, they immediately demanded the cessation of all *Reichskammergericht* processes directed against them. Charles was unwilling to accept this proposition, especially since the majority of the Catholics opposed it. Because the international situation had not deteriorated since July either, Charles made no effort to continue the negotiations on this basis. In an effort to gain time, he postponed the meeting of the Diet from September 14, 1531 to January 6, 1532. The place, too, was changed from Speyer to Regensburg¹⁹. He had not abandoned the idea of negotiation with the Lutherans, but apparently he was also interested in finding out the exact position of both the Catholics and Protestants. Moreover, he seems to have had the idea of isolating the Protestants and forcing them to accept a peaceful solution of the German problem on terms satisfactory to himself by

18. For the Protestants one of the most unpleasant results of the Diet of Augsburg was Charles' decision to enforce the provisions of the Recess by judicial action of the Imperial Chamber. Thus the Protestants found themselves with the continuous threat of judicial action hanging over their heads. Schmauss, op. cit., I², 317 ff.; Engelhardt, op. cit., 20-21; Westermann, op. cit., 28.

19. Charles' instructions to his envoys to Germany, the counts of Nassau and Niewenaar, July, 1531, Lanz, op. cit., I, 512-516; Charles to the Protestant leaders, June 30, 1531, Lanz, ibid. 489; Engelhardt, op. cit., 20; P. C. 2², 60 ff., 127; Winckelmann, op. cit., 175 ff.; Westermann, op. cit., 29.

negotiating a new, stable truce with the Turks²⁰. Thus he could invalidate one of the Schmalkaldians' trump cards and possibly make them more cooperative. At any rate, the negotiations with the Protestants were temporarily interrupted. They were to be renewed around New Year's Day, 1532, when the international situation again made them essential.

Contrary to all reasonable expectations, according to which Ferdinand should have adopted a cautious policy toward the Turks, the elected King of the Romans apparently believed that there would be no harm in strengthening his position in Hungary at a time when the Turks seemed quiescent. He therefore made an open attack against Zapolya's stronghold of Ofen in the fall of 1531, which, though unsuccessful, so strongly antagonized the Turks that they were ready to prepare for action against the West once more²¹. Although Ferdinand did not suspect this for some time and even followed Charles' suggestion of sending ambassadors for friendly negotiations, it became rather obvious around the beginning of 1532 that the Turks' intentions were not peaceful. Since Francis I's intentions were also questionable, Charles could hold off no longer. As early as January 10 he showed signs of weakening by allowing the Electors of Mainz and Pfalz to reopen the discussions with the Protestants; and on February 7, 1532, he made his terms known to the Protestant leaders. In return for the observance of peace in Germany, contribution of Turkish aid, abstention from further propaganda among the Germans, and the recognition of Ferdinand as King of the Romans, Charles was willing to accept the Confession of Augsburg as valid until the calling of a council, and to assure the Lutherans of peace until that time. There was no mention of the action of the *Kammergericht* against them, but Charles indicated his willingness to discuss the entire question of German peace at either the Diet of Regensburg or some other place in the vicinity of that city, preferably Nürnberg²².

The Protestants had no objection to accepting the imperial proposition as a starting point for discussion, but they did not wish to give so much in return for so little. In fact, as soon as the Schmalkaldian leaders met at Schweinfurt at the end of March they presented Charles with a counter offer demanding right to unlimited propaganda by Protestants of all denominations, suppression of

20. Lanz, *Correspondenz*, I, 549 ff.; Charles to Ferdinand, October 10, 1531 and November 25, 1531, Lanz, *ibid*, I, 549, 606 ff.; Ferdinand to Charles, November 9, 1531, v. Gevay, *op. cit.*, I, 5, 53 ff.; Ferdinand even sent a mission to the Turks in November 1531, v. Gevay, *ibid*, I, 5, 1 ff. In this connection see Ferdinand's letter to Charles, December 10, 1531, Lanz, *Correspondenz*, I, 628–629.

21. J. v. Hammer, *Historie de l'Empire Ottoman*, J. J. Hellert, tr. (Paris, 1836–1843), V, 154 ff.; N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Gotha, 1908–13), II, 414–415; Ferdinand's correspondence with his sister Mary, v. Gevay, *op. cit.*, I, 5, 68 ff.; Ferdinand to Charles, January 12, 1532, Lanz, *op. cit.*, I, 662; Charles to Ferdinand, January 29, 1532, Lanz, *ibid*, 671.

22. The terms are in v. Bucholtz, *op. cit.*, IX, 28 ff.

Kammergericht processes, rights of secularization of church lands, and several other privileges which would have amounted to a virtual recognition of Protestantism in Germany. The Schmalkaldians were obviously making exaggerated demands in consideration of Charles' evident desire to reach a compromise with them and the apparent imminence of a new Turkish attack on Hungary (and the Empire)²³. But the Emperor was not yet willing even to consider these propositions. Although he was gravely worried about the Turkish threat and realized that no adequate defense against Suleiman could be made without Protestant cooperation and peace in the Empire, he was hopeful that the Diet which opened at Regensburg on April 17 would grant enough aid to make the need for Protestant assistance less essential and consequently their demands less aggressive. On the other hand, he did not want to break up the negotiations with the Protestant leaders. What he really seems to have desired was to negotiate with both sides concurrently, and then to reach a solution preferably agreeable to both sides. This policy, as he was soon to discover, could bring no favorable results.

The Diet which opened at Regensburg on April 17, 1532 was by no means united in its aims and policies. Its very composition was indicative of the disunity that existed within Germany. Since only the leaders of the Protestants were negotiating with Charles at Schweinfurt, the majority of the Lutheran cities and estates were present at Regensburg, prepared to follow the position taken by their leaders at Schweinfurt. As these views did not agree with the views of the majority of the Catholic princes and cities present at Regensburg, one could not anticipate a united front at the *Reichstag*²⁴. But matters were further complicated by the presence at Regensburg of a Catholic minority led by the Bavarian dukes, who were openly hostile to the Hapsburg rulers and friendly toward their enemies, the French King and (more significantly) John Zapolya. The Catholics, regardless of their differences among each other or *vis-à-vis* the Hapsburgs, were united in their lack of desire to compromise with the Protestants. They firmly insisted on the enforcement of the Augsburg Recess and on the maintenance of all restrictions imposed upon the Protestants as enforcement thereof, including the judicial action of the *Kammergericht*. This position was contrary to the plans of the Emperor, who was inclined toward a compromise. However, he might have adopted a more uncompromising attitude if he had been able to intimidate the Protestants either through a military threat by the Catholics and himself, or through enough Catholic subsidies which would relieve

23. See Ferdinand's correspondence during this period, v. Gevay, op. cit., I, 5, 71 ff.; Also very important is Charles' letter to Isabella of March 7, 1532 in which he reveals the emperor's serious concern over the extent of the Turkish threat, Failde, op. cit., 343.

24. Brandi, op. cit., 326; Westermann, op. cit., 56 ff.; Winckelmann, op. cit., 220 ff.

him altogether of the necessity of depending on Protestant aid. Although he certainly wanted a reasonable peace, he could have made use of such weapons to get his own terms. But the Catholics deprived him of this opportunity. They showed no desire whatsoever to threaten the Protestants with war, but rather insisted that Charles call a council as soon as possible; neither did they show any willingness to comply with Charles' requests for aid against the Turks. To his appeal for substantial aid in view of the serious Turkish danger to the Empire, they responded that they were only prepared to grant the same number of soldiers and horses as had been given at Augsburg, and only if the Emperor would send an equivalent number into the field. Charles' insistence was of little use. The Catholics saw no reason for more generous grants, partly because they still doubted the immediacy of the Turkish threat, partly because of their suspicion that Charles was saving his own men at the expense of the Germans, and partly because they reasoned that too much aid would cause Ferdinand to adopt a more aggressive attitude toward Zapolya, which was definitely undesirable. They saw no reason to spend money on Hungarian affairs, and the Bavarian dukes certainly objected to having their potential ally, Zapolya, crushed with their own funds²⁵. Of course the Protestants at Regensburg were in agreement with the Catholics on this score.

The attitude of the Diet of Regensburg toward the Protestant and Turkish questions was unfortunate from Charles' point of view. It would not support his Protestant policy; therefore he saw no other solution but to continue the negotiations with the Lutherans at Schweinfurt. On May 6, he therefore made a counter-offer to the Protestant demand for recognition by liberalizing the limits of the area wherein the Lutherans could teach their doctrine and offering to remove some of the more obnoxious aspects of the *Kammergericht* actions. But a few days later the Protestants sent back the Emperor's proposition and the negotiations again reached an impasse²⁶. They were adjourned until June 3 at Nürnberg.

When they reopened on June 8 the entire situation had undergone a definite change. The Turks had left Constantinople in great numbers on April 25. Charles and his advisers were greatly alarmed and were more anxious than ever to reach an understanding with the Protestants. His counter-offer to the last Protestant terms was distinctly milder, though still uncompromising on essentials. The Protestants took it under advisement on June 10, and they too were to adopt a milder attitude. Their answer, abandoning the more fantastic previous demands, concerned itself primarily with an absolute guarantee of peace, including a suspension of actions through the *Kammergericht*, until the meeting of the council²⁷.

25. Documents in Westermann, op. cit., 179 ff.

26. Engelhardt, op. cit., 76 ff.; Winckelmann, op. cit., 209.

27. Engelhardt, op. cit., 89 ff.; P. C., 2^e, 150-151; Winckelmann, op. cit., 234-236.

The ground was thus paved for a compromise satisfactory to both sides, which was to be reached a few weeks later.

What were the reasons behind this sudden abatement of the Protestant stubbornness, enabling Charles to solve the German situation on terms he considered favorable to the Catholic and imperial cause, despite the seriousness of the Turkish threat to Hungary and the Empire? The main factor in making a compromise possible was the defection within the Protestant party in the face of the approaching Turks.

When it became obvious that the Turks were coming, after all, when Germany seemed in serious danger and general alarm seems to have prevailed within the Empire, the position of the Protestant estates at Regensburg began to weaken. Gradually, the cities and estates indicated their willingness to contribute Turkish aid regardless of concessions and guarantees²⁸. They were Christians and Germans first, Protestants afterward. This attitude was manifested not only at Regensburg; even at Nürnberg some of the Protestant leaders were inclined to grant aid regardless of the outcome of the negotiations²⁹. However, they still hoped to obtain concessions from Charles. They apparently realized that the aid Charles would get at Regensburg would hardly be sufficient for him to dispense with theirs, and also that the Emperor, in the face of the Turkish threat, was intent upon securing peace in Germany regardless of the ultimate outcome of the discussions on aid.

In spite of the recommendation of the Catholic estates not to compromise with the Protestants to obtain subsidies (which they thought the Protestant leaders would grant in any case), the Emperor was willing to continue the discussions and even to offer them a few concessions as he did on June 10. But since the Protestant leaders were not certain of Charles' attitude in view of the new situation, they decided to withhold Turkish aid until his final terms had been made known to them. As far as the Emperor was concerned, they would still seem intransigent on the stand of "no aid without concessions". And indeed, this policy was to bring results.

Charles, although apparently satisfied with the change in the Regensburg situation, still felt that he could not dispense with the aid of the Nürnberg Protestants. He did not share the Catholics' belief that the Protestant leaders would grant aid even without concessions³⁰. Neither did he want to leave the German situation unsettled in the face of the Turkish menace. But before giving a final

28. Engelhardt, *op. cit.*, 93-95; P. C., 2², 153; Westermann, *op. cit.*, 88 ff.; Winckelmann, *op. cit.*, 237-238.

29. Engelhardt, *op. cit.*, 94-95; Westermann, *op. cit.*, 142 ff.; Winckelmann, *op. cit.*, 237-238.

30. „Aktenstücke zu den Religionsverhandlungen des Reichstages zu Regensburg 1532“, J. Ficker, ed., *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII (1890-91), 594, 601-602.

answer to the Protestants, he thought it advisable to consult with the Regensburg Diet once again.

When Charles presented the Protestant answer to the Diet on June 20, he seems to have determined to reach a compromise with his opponents. He insisted on the necessity of altering the Augsburg recess in a way that would ensure German peace. He also reiterated his belief that the Protestants would not grant any aid without some concessions being made. But the Catholic did not see eye to eye with Charles. Convinced that the Protestants could not hold out any longer, they showed themselves categorically opposed to any concessions³¹. Their basic assumption turned out to be correct. On June 25 the Protestant leaders decided to grant the aid unconditionally³². However, there was some method in their madness; they hoped thus to get at least some concessions from Charles, rather than none at all.

By granting aid unconditionally, the Protestant leaders were protecting themselves against an outright defection in the Protestant camp at Regensburg, as well as against the possibility of the grant of additional aid by the Catholics in a moment of grave need for Germany. With the Turkish danger becoming daily more serious and with Charles trying to win over the vacillating Protestant cities and estates at Regensburg, the Protestant leaders decided to play safe. They knew of the reluctance of the Regensburg Diet to grant more Turkish aid, but they could not take any chances. They calculated that Charles, eager for peace anyhow, would declare himself satisfied with the Protestant aid and cooperation, and would not break his word, as given them in the negotiations at Nürnberg. Moreover, the Protestants could not very well deny aid much longer. The majority of the leaders must have feared for their cause if they did not participate in the defense of the Empire against the infidel in its hour of need, and besides, they were themselves at last convinced of the necessity of doing so. Therefore, from practical as well as ethical motives, the Protestant leaders decided to yield, leaving the ultimate decision to the mercy of Charles. They expected, however, this mercy to be rather favorable to them, and their expectations were not to be deceived.

There was no marked change in Charles' attitude toward the question of peace after learning of the Protestant willingness to grant assistance. He was too worried by the Turkish threat and the problem of the defense of the Empire to risk incurring any possible disunity. Moreover, since the Catholics refused to increase their share in the aid contribution or to take any action toward the Protestants which would enforce their stand due to their insistence on a council, Charles quite naturally desired a quick settlement with the Protestants. He feared the Turks might arrive before all arrangements were made. Therefore, despite Catholic opposition, on July 7 he made a final counter-offer to the Protestants,

31. Engelhardt, *op. cit.*, 97 ff.

32. Westermann, *op. cit.*, 149.

promising them security until the calling of a council, be it national or general and the cessation of *Kammergericht* action on all questions involving differences in faith, and requesting the Protestants to obey the peace of the Empire³³. On July 23 these terms were finally accepted by both parties, but not by the German Catholics, who made no mention of the religious peace concluded by Charles with the Protestants in the recess of Regensburg on July 27³⁴. However, they did not deny the *fait accompli* and were ready to accept it unofficially. Theoretically, they regarded it as a personal arrangement between the Emperor and the Protestants, to whom they had not been a party. They felt free to change their attitude without notice. For the time being, they did not object to the provisions of the agreement, considering the extreme seriousness of the Turkish threat. Indeed, they could hardly have objected, since within two weeks of the adjournment of the Regensburg Diet the Turks were reported to be within eleven leagues of Vienna and a siege of the city seemed inevitable. However, the Turks were stopped at Güns by a garrison led by Nicholas Juričič, and when Güns finally surrendered on August 28 the season was too far advanced and Vienna had become too strong for Suleiman to chance a new siege. After raiding Styria, the Turks turned homeward around the middle of September. The Empire had been in no serious danger during the entire campaign. The Turks had not constituted so dreadful a threat to the Empire as Charles and Ferdinand and some Germans had thought. But this could not have been known before August 1532, and by that time the Protestants had obtained concessions that were to prove of great significance in the coming years. In fact, the concessions obtained at Nürnberg were to be the rallying point of Protestant demands for almost ten years and were of primary importance for the survival and consolidation of Protestantism in Germany on a large scale.

The events and decisions that took place during the period of the withdrawal of the Turks from Vienna in 1529 and their return in 1532 were of real significance in the establishment of political Protestantism in Germany. In this the Turkish threat to the Empire did not play a minor role.

Although it would be difficult to argue that fearing the Turks, Charles adopted a conciliatory attitude toward the Protestants on the occasion of the Diet of Augsburg, it would be equally difficult to deny that the possibility of a renewed Ottoman attack against the Empire did not have an effect on Charles' decisions. The Protestant leaders were able to adopt an irreconcilable attitude toward the imperial demands because, among other things, they were sure Charles would not abandon his plan to obtain aid for his brother; nor would

33. Engelhardt, op. cit., 109 ff.; Winckelmann, op. cit., 246–247.

34. Engelhardt, op. cit., 113 ff.; Charles to Isabella, August 9, 1532, Failde, op. cit., 373; Ficker, op. cit., 117–118; Schmauss, op. cit., I², 353 ff; Winckelmann, op. cit., 253.

he take military action against them at a time when the Turk loomed as a potential threat to the Empire. Even though they did not obtain what they wanted, their speculation proved to be at least partly right; Charles was reluctant to take decisive steps against his religious opponents, partly because he feared a possible Turkish attack on the Hapsburg possessions.

The uncertainty as to the future intentions of the Ottomans toward the West also hindered the enforcement of the recess of Augsburg. Although the instability of western European conditions, the impossibility of a council meeting to settle the religious differences between Catholics and Protestants, and the lack of desire on the part of the German Catholics to enforce their decisions through action were largely responsible for the imperial failure to take any action against the Protestants beyond the judicial processes of the *Reichskammergericht*, as well as for Charles' decision to reach a peaceful understanding with the Schmalkaldians and their supporters, certainly Ferdinand's fear of the Turks, together with Charles' doubts as to the bellicose plans of Suleiman, were equally decisive factors in influencing the Hapsburg brothers to change the stand they had taken in 1530. Yet, if the Turkish threat were only one of the factors that led Charles to compromise with his opponents, it was decisive for the final outcome of the negotiations between Charles and the Protestants. Altogether too worried over the prospect of having a disunited and discontented Germany face what he thought would be an overwhelming Turkish onslaught, the Emperor, in spite of the opposition of the German Catholics, reached an understanding with the Lutherans. Moderate as the terms of the Nürnberg agreement might have seemed at the time, they proved to be of decisive importance for the future of the Protestant movement in Germany.

The religious peace of Nürnberg, for the first time, recognized Protestantism as an established religious movement in Germany. This recognition was meant to be temporary and limited to the territory occupied by the followers of the Augsburg Confession, but this dual circumscription, in time and space, could not very well be enforced.

Contrary to Charles' expectations, no council could be called in 1532, 1533, or during the next ten years. Therefore, as far as Charles was concerned, the Nürnberg agreement remained in force during this entire period. This might not have been such a serious matter if there had been any way of enforcing the religious peace as signed at Nürnberg. Judicial action through the *Reichskammergericht* was hardly the way to force the Protestants to accept the terms of the agreement. None too powerful anyway, the *Reichskammergericht* was further weakened by having its authority limited to cases not involving questions of faith. Since the Protestants considered the spread of their religion "beyond the pale" as a question of faith and the Catholics did not, it was inevitable that this would lead to much friction between the religious opponents for years to come. But the spread of Protestantism was not arrested.

On the other hand, the religious peace of Nürnberg was not exactly what the Protestants desired. It was not officially recognized by the Catholics and was therefore subject to change whenever it was expedient. This was not very disturbing to the Protestants, however, for the Catholics did recognize the agreement between Charles and the Schmalkaldians in practice, if not in theory, and they were not prepared to fight the Protestants for the enforcement of the repeatedly violated provisions of the Nürnberg peace. What worried the Schmalkaldians more was the fact that the *Reichskammergericht* was controlled by the Catholics, who thus could, and in fact did, take action against violations of the Augsburg recess which were outside the provisions of the Nürnberg agreement. This uncertain state of affairs was bound to cause trouble during the next few years. The Catholics were unwilling to renounce the provisions of the Augsburg recess and regarded the Nürnberg agreement, which, if recognized at all, was so only because they too were in favor of a council, as a temporary measure only. The Protestants also were dissatisfied with the Nürnberg peace in so far as it limited the scope of their activity in both time and space. Although they did not observe it in orthodox fashion, its provisions were still to be reckoned with. They wanted to make the temporary Nürnberg agreement a permanent one, to broaden its provisions in their favor, and, above all, to abolish the *Reichskammergericht*, or at least its power of judicial action against them, or to have it suspended until a satisfactory solution of the religious problem could be found.

From 1532 on the efforts of the Protestants were guided in that direction; but the Nürnberg agreement, obtained at the height of the Turkish threat to the Empire, was to be the "Great Charter" of their future demands, the precursor of and model for the Religious Peace of Augsburg of 1555.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Belagerung Wiens (1529) kann als eine Warnung der Türken an Ferdinand von Österreich aufgefaßt werden, sich nicht in Ungarn einzumischen, wo sie den Woiwoden Johann Zapolya unterstützten. Ferdinand war an einer zeitweiligen Verständigung mit Sultan Suleiman gelegen, da er seine Ansprüche auf die ungarische Krone nicht verfolgen konnte, ohne sich zuvor der Hilfe der Reichsstände versichert zu haben. Diese waren zwar willens, Verteidigungsmaßnahmen zu treffen, aber erst nachdem die Religionsfrage in Deutschland geregelt war.

Dies bedingte das Eingreifen Karls V., der außer der Lösung dieses Problems anstrebte, die Unterstützung des Reiches für Ferdinands antitürkische Pläne zu erhalten sowie dessen Wahl zum römischen König durchzusetzen. Auf dem Augsburger Reichstag (1530) wollten die Protestanten nur dann Hilfe gegen die Türken gewähren, wenn ihnen der Kaiser Konzessionen in Glaubensfragen machte. Die Katholiken entschlossen sich zur Unterstützung der kaiserlichen Türkenpolitik erst, als sie erkannten, daß Karl den Protestanten nicht nachgeben wollte. Der Augsburger Abschied war dennoch kein Sieg für Karl. Die protestantischen Führer schlossen sich im Schmalkaldischen

Bund zusammen und weigerten sich, ihren Anteil an der Türkenhilfe zu entrichten, bevor ihnen der Kaiser Sicherheitsgarantien gab. Karl sah sich im Laufe des Sommers 1531 aus mehreren Gründen genötigt, auf einen Kompromiß mit den Protestanten hinzuwirken.

Zu diesem Zweck berief er einen neuen Reichstag nach Regensburg, vor dessen Zusammentreffen er zu einer dauerhaften Vereinbarung mit den Türken zu gelangen hoffte. Ferdinand stieß sie jedoch durch einen Angriff auf Ofen (Herbst 1531) vor den Kopf, und angesichts ihrer Rüstungen zu einem neuen Zug gegen den Westen mußte Karl im Februar 1532 in Verhandlungen mit den protestantischen Fürsten eintreten. Diese erhoben anfänglich weitgehende Forderungen, erklärten sich aber unter dem Eindruck der akuten Türkengefahr am 25. VI. 1532 bedingungslos bereit, Hilfe zu leisten. Ihre Hoffnungen, auf diese Weise einige Zugeständnisse von Karl zu erhalten, erfüllten sich im Religionsfrieden von Nürnberg (27. VII. 1532).

Der Einfall der Türken führte nicht zu einer erneuten Belagerung Wiens; mit ihrem Rückzug (Mitte September) war die Gefahr für den Augenblick vorbei. Das durch die Türkennot bedingte Nürnberger Abkommen wurde die „große Richtlinie“ für die künftigen Forderungen der Protestanten, Vorbote und Vorbild für den Augsburger Religionsfrieden des Jahres 1555.

Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten

II. FRANCK UND WEIGEL

von Kurt Goldammer

Durch Nicolaus von Cues und einige andere Geister waren der Duldungs-
gedanke und die Idee des Völker- und Glaubensfriedens bereits deutlich genug
ausgesprochen worden und den gebildeten Kreisen des spätesten Mittelalters
nicht unbekannt. Eine Hauptbelastung für diesen Gedankenzusammenhang
war jedoch das Türkenproblem, das nach der Einnahme Konstantinopels allen
sichtbar geworden, ja auf den Hals gerückt war. So waren die mordenden und
plündernden Türken eine brennende Wunde am Körper des Abendlandes, und
es war gefährlich daran zu rühren. Bei aller Kriegsmüdigkeit, Friedenssehnsucht
und Existenzangst dieser Menschen war es kaum sehr populär, das Ideal der
Toleranz im Blick auf die Türken auszusprechen, die ja schließlich der kaiser-
lichen Residenzstadt sich bedenklich näherten. Mochte man auch einen Frie-
denszustand und Beseitigung der ständigen Furcht vor den erbarmungslosen
asiatischen Reiterscharen herbeiwünschen, so war man doch kaum geneigt, sich
mit ihnen zu verständigen, die dem Abendlande auch so unverständlich und
unsympathisch waren¹. Eine rigorose Betätigung, ja auch nur ein Aussprechen

1. Vgl. die Behandlung des schlimmsten Eventualfalles bei Johannes Brenz, Türcken Buchlein. Wie sich Prediger und Leien halten sollen / so der Türk das

der christlichen Urforderungen des Nicht-Widerstehens, der universalen Feindesliebe, der Verständigung mit anderen und Andersdenkenden war also bedenklich. Dazu kam die echte und ernst zu nehmende Angst der Gesellschaft vor der häretischen Zersetzung der Kirche, vor der Annagung ihrer geistigen Stütze, deren morsche Organisation durchaus bewußt war. Vor allem mußte diese Sorge natürlich dann auftauchen und zu heftigen Abwehrreaktionen führen, wenn das Ganze des Bestehenden überhaupt in Frage gestellt wurde.

Diese Seite der Zeitsituation zeigt, in welche Gefahr sich diejenigen begaben, die Forderungen und Ideale verkündigten, welche elementarste Interessen der Menschen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts berührten. Insoweit war die Situation für Friedensidee und Toleranzgedanken ungünstig, besonders wenn sie so prononciert vorgetragen wurden wie bei einigen Spiritualisten. Die guten Voraussetzungen hingegen bot der Boden, den die Humanisten bereitet hatten, der vor allem den Toleranzgedanken aufnehmen, und auf dem auch die Friedensforderung mindestens als Postulat der praktischen Vernunft gedeihen konnte.

A. SEBASTIAN FRANCK

1. QUELLEN UND MOTIVE

a) Die literarischen Hauptquellen

Fast alle Schriften Francks bilden Quellen zum Thema. Unter ihnen sind jedoch einige vornehmlich von Bedeutung. Sie verteilen sich übrigens über die ganze kritische Schaffenszeit dieses eigenartigen Mannes seit seiner Niederlassung in Straßburg, wo er ja auf Geistesverwandte stieß, später in Ulm. Sie seien in zeitlicher Reihenfolge genannt:

1. Als erstes Werk kommt die „Türkenchronik“ von 1530 in Betracht².
2. Die „Chronica“ von 1531, samt der darin enthaltenen umfangreichen „Chronica der Rhömischen ketzer von Petro biß auff Clementem VII.“³.
3. Die „Paradoxa“ von 1534, die bereits in der Vorrede die Ketzerfrage als eines der Generalthemen anschlagen und daher eine Hauptquelle sind⁴.

Deutsche Land vberfallen würde. Wittemberg 1537. — Hier wird der Türke einfach als Gottesfeind und Gewaltverbrecher charakterisiert, dem die Obrigkeit widerstehen muß, obwohl Aktionen privaten Widerstandsrechtes nicht gestattet werden.

2. War mir leider nicht zugänglich.

3. Benutzt wird: Chronica Zeitbuch vnnd Geschichtbibell von anbegyn bis in dis gegenwertig M.D.XXXVI. iar verlengt ... Durch Sebastianum Francken von Wörd ... [s. l. = Ulm] Anno MDXXXVI.

4. Benutzt wird: Paradoxa ducenta octoginta / das ist / CCLXXX. Wunderred ... Durch Sebastianum Francken / vonn Wörd. [s. l. e. a. = Ulm 1534].

4. Die Verdeutschung des „Encomion Moriae“ des Erasmus von Rotterdam samt Anhängen („Die vier Kronbüchlein“)⁵.
5. Die „Guldin Arch“ von 1538⁶.
6. Das „Verbütschiert Buch“ von 1539⁷.
7. Das „Kriegsbüchlein des Friedens“ von 1539⁸.

Eine kritische Gesamtausgabe der Franck'schen Werke fehlt. Immerhin ist der Zustand der alten Drucke, die ja unter den Augen des Autors hergestellt wurden, meist so, daß sich unschwer die Urgestalt des Textes ersehen und dieses oder jenes Erratum korrigieren läßt.

Der hier untersuchte Gedankenkreis ist bei Franck so wichtig, daß er sich im Grunde allenthalben in seinen Schriften findet. Er ist aber auch ziemlich monoton und wenig entwicklungsfähig und spiegelt die eine Idee in vielen Facetten. Man kann sich daher auf eine Auswahl der diesbezüglichen Stellen beschränken, die das Ganze repräsentieren.

Franck ist unmittelbarer Zeitgenosse des Paracelsus (geb. 1499 in Donauwörth, gest. 1542, also kurz nach Paracelsus, in Basel). Beider Lebensschicksale zeigen manche Parallelen, auch in der zeitlichen Koordinierung der Entwicklung.

b) Paradoxon und Antinomie

Mehr als alles „Mystische“ und „Spiritualistische“ ist zunächst einmal der Gedanke des Paradoxon, das Denken und Formulieren in Antithesen und Antinomien, für einen Mann wie Franck charakteristisch. Diese betont vorgetragene Haltung und in feuilletonistischer Weise zugespitzte Methode des Argumentierens ist eigentlich seine Arbeitsgrundlage und das Geheimnis seines Eindrucks auf Zeitgenossen und Spätere. Sie liegt auch dem Friedens- und Toleranzgedanken zugrunde. Die Idee des Paradoxon hat — soweit sie nicht überhaupt Kenn-

5. Benutzt wird: Das Theür vnd Künstlich Buchlin Morie Encomion. ... verteütscht ... durch Sebastianum Francken von Wörd. [s. l. e. a. = Ulm 1534, Anhang zum Vorigen.]

6. Benutzt wird: Die Guldin Arch darein der kern vnnd die besten hauptsprüch der Heyligen schrift / alten Lerer vnd Väter der kirchen / Auch der erleuchten Heyden vnn Philosophen. ... verfasset vnn eingeleibt sind. ... Gmeine librey vnn Teutsche Theologye zusamen tragen / durch Sebastian Francken von Werd. [Augsburg] M.D.XXXVIII.

7. Benutzt wird: Das verbütschiert mit siblen Sigeln verschlossen Buch / das recht niemandt auffthun / verstehen / oder lesen kan / dann das lamb. ... von Sebastian Francken fürgestellet. [s. l.] M.D.XXXIX.

8. Mir leider nicht zugänglich; vgl. unten Anm. 148. Im übrigen vgl. zu Franck neuerdings Eberhard Teufel, „Landräumig“. Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Main. Neustadt a. d. Aisch 1954.

zeichen einer Zeitstimmung ist⁹ – Franck offenbar von Agrippa von Nettesheim übernommen. Cornelius Agrippa wird von Franck immer wieder zitiert; er hat sich mit ihm in einer eigenen Schrift beschäftigt¹⁰. Und dieser Mann, ein gelehrter Abenteurer und „Journalist“ höheren Grades, erweist sich damit als einer der großen, kaum noch gekannten und beachteten Anreger der reformatorischen Reflexionen, der die Zeitstimmung symptomatisch ausdrückt. (De incertitudine et vanitate ist geschrieben 1526, gedruckt 1527; der Verfasser, geboren 1486, starb bereits 1535, im gleichen Alter übrigens wie der art- und schicksalsverwandte Paracelsus.)

Toleranzideal und Friedensidee gehören für den naiv denkenden und den empirischen Weltzustand erwägenden Menschen in das Paradoxe. Das kommt besonders schön in den einschlägigen Stellen von Francks „Verbütschiert Buch“ zum Ausdruck. Krieg und Friede, Ketzerverfolgung und Ketzerduldung werden in dieser durcheinander gerüttelten, vor allem erstmals in größtem Umfange vor das Problem der Sekten und Denominationen gestellten Zeit als große Antinomien erkannt, die der gesunde Menschenverstand eigentlich nicht recht verstehen kann. Ähnlich zeigt es schon die „Chronica“, in der dieser systematische Gedanke historisch angewendet bzw. aus der Geschichte deduziert wird, und deren Vorrede nicht umsonst hervorhebt, „wie die welt durchaus Gottes faßnacht spil sey“¹¹, nachdem dort gerade die Dialektik der göttlichen Geschichtslenkung dargelegt und der Sinn und das Schicksal der Türken gedeutet worden waren. Im „Verbütschiert Buch“ erweist sich die antithetische Sic-et-Non-Methode als die Manier, ein Kunterbunt von Gedanken zu sammeln und darüber mit zusammengesuchten widerspruchsvollen Bibelziten zu räsonnieren. Darunter befinden sich dann natürlich auch die uns interessierenden Fragestellungen. Es ist ein nahezu krankhaftes Suchen nach dem Kontradikto-

9. Auch die Reformatoren, besonders Luther, gehören in diesen Stimmungskreis hinein, und etwa die reformatorische Betonung des Paradoxen im Gottesgedanken, in der Christologie, im Heilsvorgang, in der Ethik, im christlichen Leben, hat auch diesen zeitgeschichtlichen Aspekt. Erasmus, sicher ein unverfänglicher Zeuge, bescheinigt im Brief an Zwingli vom 31. 8. 1523 ausdrücklich das Aenigmatische und Paradoxe in Luthers Lehre (Zwinglis Werke VII, p. 310). Die theologische Anwendung des von ihm mit „Wunderred“ oder „Wunderwort“ verdeutschten Begriffes wird von Franck nur bewußter, systematischer und reflektierter vollzogen als etwa bei Luther. Man muß zweifellos auch die Reformation in diesem atmosphärischen Ganzen sehen, das bei Agrippa und Franck zu formulieren versucht wird, sicher aber nicht die Erfindung oder Erstentdeckung dieser Männer ist.

10. Vgl. die Paraphrase: Was von Künsten vnd menschlicher Weyßhait zu halten sei / etwas auß der Declamation Henricij Cornelij Agrippa / von der ongewißhait vnd eittelkait aller Künst / gezogen. ... durch Sebastian Francken vonn Wörd. In: Das Theür vnd Künstlich Buchlin. ... [Ulm 1534], f. 72ss.

11. Chronica, f. aVI v.

rischen, eine fast quälerische Freude am ungelösten oder unlösbaren Problem; denn keineswegs werden immer Lösungen gegeben¹². In der Regel drückt wohl die „Gegenschrift“, die Antithese, Francks Meinung aus, falls er überhaupt eine solche hat. Manchmal ist es auch umgekehrt. Weniger ist an eine Synthesis gedacht. Das ist der große Unterschied zu dem viel ernsteren, organisch, konstruktiv und praktisch-zielstrebig denkenden Paracelsus. Franck ist weder oberflächlich noch zynisch noch frivol. Gewiß tauchen bei ihm Zweifel auf. Im wesentlichen aber ist er der aus der Distanz schreibende Analytiker, der aus dem historischen Scherbenhaufen, den er unerbittlich durchsucht, wohl viele interessante Teilstücke herausliest, ohne sie zu etwas Einheitlichem und Sinnvollem zusammenfügen zu können. Man könnte, um seine Methode des Paradoxon auf eine kurze klärende Formel zu bringen und um seine Besonderheit zu umschreiben — die er allerdings weithin mit Agrippa teilt —, ihn den Mann der ungelösten Antithese, den dialektischen Denker ohne Synthesis, nennen.

Das gilt auch vom Friedens- und Toleranzideal: Er zeigt das Problem auf, weit davon entfernt, Lösungen geben zu können. Ein leicht skeptisch wirkender Agnostizismus, wie man seine Haltung wohl am besten umschreiben könnte, das Denken in Paradoxen, ist die beste geistige Basis für den Toleranzgedanken. Er wird dadurch geradezu gefordert. Die *incertitudo* im Sinne Agrippas bewirkte eine Grundlagenerschütterung, die sich in tieferen Geistern wie Franck, Paracelsus und Weigel und in gewissen Sektiererkreisen in Richtung auf die mehr oder weniger systematisch formulierte Toleranzforderung entwickeln mußte. „Das edel, fromm, gut Leben“ ist „vor Gott Finsternus, böß, unfromm, ketzerisch und der Tod“, und „was in Teufel Antichristus, Ketzerei, Nacht, Torheit, Böß und der Tod ist, das ist vor Gott Gott, Christus, Gottwort, das Licht, Weisheit, das Gut und Leben. Also ist es alles umbkehrt vor Gott und der Welt...“¹³. „Also kehrt es sich mit der verkehrten Welt alles umb“¹⁴. „Darumb hat auch Christus der Welt Antichristus müssen sein und ein Erzketzer, falscher Prophet, Verführer und Aufrührer.“ In stets neuen Wendungen führt er aus, wie es „ewig wahr“ sei, daß Christen vor der Welt nicht Christen, sondern „Ketzer und Antichristen“ sind, wie es die Welt auch von Jesus und seinen Jüngern glaubte¹⁵. Die als Ketzer Hingerichteten und Verfolgten gilt es „für Christen und heilige Gotteskinder“ zu erkennen, die mehr Anspruch auf Kanonisierung hätten als die kirchlichen Heiligen¹⁶.

Dieser agnostizistische Paradoxismus hat seine Wurzel im Grunde in der Paradoxie des Gottesgedankens, in dem undurchschaubaren Gott. Die Mytho-

12. Das geht bis in reformatorische Zentralprobleme hinein, wie Glauben und gute Werke! Die Rechtfertigungs- und Heilslehre wird mit scharfer Ironie durchleuchtet.

13. Paradoxa 14; f. 10 r.

15. Ebd.; f. 11 v–12 r.

14. Paradoxa 15–17; f. 11 v.

16. Ebd.; f. 12 v–13 r.

logie liefert ihm mit der Janus-Gestalt die Veranschaulichung dieser Überlegung. So haben auch alle Dinge ihr Janusgesicht wie der Teufel-Gott und die Ketzerei des Gotteswortes¹⁷. Und Gottes Wort ist „ein ewig Enigma“¹⁸. Die zahlreichen, fast spielerisch anmutenden Antithesen um den Gegensatz zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei, der in Wahrheit keiner ist bzw. erst durch seine Umkehrung recht verstanden wird, haben also ihren guten Grund im Gottesgedanken.

Von diesem Paradoxismus, dieser Dialektik des christlichen Daseins her findet dann allerdings auch eine Verharmlosung der ethischen Ideale statt, das Friedens- und Toleranzideal eingeschlossen. Die wahre Existenz des Christen muß ja die in Unterdrückung und Befehdung sein. Daher ist der Glaubenszwang und der Kampf gegen die Christen ebenso wie der Krieg anstelle des Friedens und überhaupt das Böse gegenüber dem Guten sinnvoll und im Grunde moralisch notwendig. Es gibt für Franck praktisch keinen äußeren Frieden, und er ist eigentlich auch gar nicht erwünscht. Denn der Christ muß auf Erden im Stande des Unfriedens und Verfolgtseins leben. Das „Verbütschiert Buch“ ist dafür ein Beleg. Diese Haltung führt zugleich zu einer Weitung und Verengung. Sie ist jedenfalls symptomatisch für die Notwendigkeit, mit der ein freier Geist zur Erkenntnis des Toleranzideals kommt. Nur daß es eigentümlich blaß wird und in der Ferne verschwimmt. Seine „Idealität“ läßt diese Gruppe von Denkern auch in diesem Punkte als die Vorläufer einer späteren philosophischen Richtung erkennen.

c) Der christliche Pneumatiker

Die Wurzeln für dieses zerfahrene Leben und Schaffen und damit zugleich für das Unschärfwerden der Formen und Grenzen des Weltanschaulich-Religiösen, des Nationalen und Staatlichen, des Organisatorischen und Institutionellen, liegen zweifellos in seinem religiösen Pneumatikertum. Es ist jenes Pneumatikertum, das nicht mehr die Geisterfülltheit bis hin zur Ekstase im alten elementaren Sinne kennt, sondern das die Einwohnung des Geistes rationalisiert und in gedankliche, oft mehr gefühlsmäßige Reflexion verflüchtigt. Christi Herrschaft ist in Geist und Wahrheit, nicht im Schein und im Fleisch¹⁹. Christus nur im Fleisch zu erkennen, ist nicht nütze²⁰. „Gottes Wort ist ein freier Geist; wie kann es dann jemand aufgenöt²¹ oder mit gelehrten Worten eingeschwätzt werden? Weil es allein ein Brot, Schwert, Licht und Kleid der Kinder Gottes ist, welchs Stimm auch allein, die aus Gott sind, hören, welche die andern nit hören können“²².

Aufschlußreich dazu ist — abgesehen von den unerschöpflichen „Paradoxa“ —

17. Paradoxa 57; f. 35 v. 18. Paradoxa 64; f. 38 r. — Vgl. Paradoxa 66–69; f. 39 r sq.

19. Paradoxa 13; f. 9 v.

20. Paradoxa 109–114; f. 69 v ss.

21. Konjekture; Ed. Princeps hat „außenöt“. 22. Paradoxa, Nachwort; f. 183 r.

die Vorrede zu seinem „Verbütschiert Buch“, wo er ausführt, daß die Widersprüche, Dunkelheiten und Geheimnisse der Bibel gegeben seien, „auf daß wir nun aus der Schrift Buchstaben kein Abgott machten ...“²³. Es ist das Mysterium des rein geistigen Numen, das sich in der Unlogik und Unverständlichkeit der Bibel dokumentiert, weil sonst jeder daherkommen und sie profanieren könnte²⁴. Die Erleuchtung des charismatischen Lesers durch den Geist muß zum toten Buchstaben hinzutreten, wie denn überhaupt dieser Geist gegen den Buchstaben (des Gesetzes, der Konvention usw.) steht und in seinem Gegensatz zur Materie und Fleischlichkeit erst das Paradoxon ergibt. Die so entstehende „incertitudo“ und „vanitas“ wird nur gemildert durch die Gewißheit der Wahrheitskenntnis des christlichen Pneumatikers.

Dieser „innere, verborgene Mensch“²⁵, der zu den Dingen eine ganz andere Einstellung hat und eine tiefere Erkenntnis besitzt als der fleischliche, an der äußeren Erscheinung orientierte, ist nun auch ein einsamer Mensch. Das Motiv des Alleinbleibens gegenüber den anderen, ja im Grunde gegen alle, vor allem gegen die Sekten, spielt für die innere Entwicklung und für die Toleranz- und Friedensforderung dieses großen Einzelgängers eine erhebliche Rolle.

„Allain das frei / onsectisch / onparteisch Christenthum / das an der ding kains gebunden ist / sonder frei im gaist / auff Gottes wort stehet / vnd mit glauben / vnd nit mit augen begrieffen vnd gesehen kan werden / ist auß Gott / Deren frummkait weder an Sect / zeit / statt / gesetz / person / vnd Element gebunden ist.“²⁶

Dieses „frei Christenthum“ ist aber keine abstrakte oder kollektive Größe, sondern steht wirklich in der höchstmöglichen Atomisierung allein:

„Ein ieder kan für sich selbs wol frumm sein wo er ist / darff nit eben hin vnd her laufen / ain sondere Sect / Tauff / Kirchen / suchen / anrichten / vnd auff ain hauffen sehen / vnd seinem anhang zu lieb glauben / frumm sein / vnd zu dienst heüchlen.“²⁷

Warum sollen wir uns in Sekten und Ketzereien klassifizieren und können nicht, „wie bruder Niclas inn Schweiz / on allen anhang frumm sein / ein yeder für sich selbs“²⁸?

Auch darin übertrifft der geschulte Theologe Franck an innerer Entschlossenheit zu allerletzten Konsequenzen und an Stärke der Argumentation bei weitem Paracelsus, der zwar auch mit seinem berühmten Wahlspruch „Alterius non sit,

23. Verbütschiert Buch, Vorrede; f. aII v. 24. Ebd.; f. aII r.

25. Paradoxa 52; f. 34 v. 26. Paradoxa, Vorrede; f. 4 v. 27. Ebd.

28. Chronica, Vorred; f. aIII r. — Nicolaus von Flüe war auch in der Folgezeit interessanterweise ein Muster für die Spiritualisten und Theosophen, nachdem sich schon Paracelsus mit ihm beschäftigt hatte. Vgl. seine Lebensbeschreibung in der meist Paracelsisches enthaltenden „Philosophia Mystica“ (Newstadt 1618, S. 100 ff.).

qui suus esse potest“ und überhaupt mit der Forderung des Freiseins in seiner Wissenschaft die Freiheit des forschenden und geistig schaffenden Menschen im Sinne seines Zeitalters proklamiert, aber doch nie ein „freies Christentum“ im Sinne des Alleinbleibens vertreten hätte²⁹, wie es hier Franck grundlegend tut, obwohl Paracelsus praktisch ein solches Christentum lebte. Es ist ein erheblicher Gradunterschied vorhanden, der dann auch die höhere Temperatur und die größere Schärfe der Toleranzforderung bei Franck verständlich macht.

Dieser Individualismus des einsamen Spiritualisten wird – aber wiederum im Sinne des Duldungsprinzips – gemildert durch allgemein Ethisches und durch die Grundsätze des Paradoxon im Bereiche der Ethik. So wenn die „exlex charitas“, die „gesetzlos lieb“ als „Meisterin des Gesetzes“, vor allem als Nächstenliebe, dargestellt wird³⁰. Oder wenn vor dem „Richten“ gewarnt wird³¹. Oder wenn der Gedanke des „gemeinen Nutzens“ und des bonum commune verkündet wird³². Auch diese neu gesehene Ethik ist ein Werk des in Paradoxen denkenden Pneumatikers, der sich in den Gegensatz zum Herkömmlichen stellt.

d) Das humanistische Blickfeld

Der einsame Zeit- und Kulturkritiker verfügt über einen auch für seine Umgebung beträchtlichen Weitblick, der teilweise mit der humanistischen Horizonterweiterung zusammenhängt, mag diese auch noch so bescheiden gewesen sein. Dabei ist für Franck weniger die Öffnung der Erde als die Entschränkung des geschichtlichen Blickfeldes bedeutsam. Die Geschichte gewinnt für ihn – der dies wohl erstmals so scharf ins Auge faßt – theologisch-systematische Bedeutung. Auch andere sehen die „Wunderwerke“ der Geschichte. Franck macht sie sich geschichtsphilosophisch und -theologisch bewußt. Die Historien bringen Nutzen, weil sie „Gottes Wunderwerk und ein lebendige exemplifizierte Lehr sind“, und enthüllen Geheimnisse, weil sie der Welt Torheit zeigen³³. Freilich muß man die geistige Wahrheit aus dem historischen Schein herausfinden.

Auch in der außer- und vordchristlichen Geschichte gibt es Wirken und Erkenntnis Gottes. Dieser Gedanke berührt sich mit dem einer natürlichen Offenbarung und Theologie. Unter allen Völkern ist Gott zu suchen, auch wenn sie noch unerleuchtet und irrend sind. „Gott kennt die Seinen, ich nit“³⁴. So gibt es auch einen Glauben, „der die gelassenen Heiden selig und zu Christen macht“, die das äußere Gotteswort nicht haben³⁵. Die Bibel zeigt Gottes Gnade und

29. Vgl. Paracelsus, Sozialethische und sozialpolitische Schriften, hrsg. v. Kurt Goldammer. Tübingen 1952, S. 24 f.

30. Paradoxa 150–151; f. 103 r/v. 31. Verbütschiert Buch; f. 317 v.

32. Vgl. Paradoxa 153; 154; 155–156; f. 105 r–107 v.

33. Paradoxa, Einleitung; f. 6. 34. Verbütschiert Buch, Beschluß; f. 427 r.

35. Das Theür vnd Künstlich Buchlin ...; f. 111 r.

Treue auch gegen Heiden und Gottlose³⁶. Und der Heilige Geist ist nicht nur über Gläubige, sondern „über alles Fleisch, auch auf die Gottlosen“ ausgegossen³⁷. Gott liebt die Heiden und sucht ihr Heil³⁸. Christus angehörende Menschen gibt es unter allen Sekten, Glauben und Völkern, meint er in Aufnahme bekannter augustinischer Gedanken³⁹.

So kann er dann auch – im Anschluß an Erasmus – den platonischen „Silenus Alcibiadis“ zu einem wiederkehrenden Motiv der „Paradoxa“ machen: ein Sinnbild für den die göttliche Wahrheit umschließenden Buchstaben⁴⁰, den es zu öffnen gilt wie die Cella eines Tempels⁴¹. Gerade dieses in seiner Zeit beliebte humanistische Gleichnis aus der antiken Philosophie und aus einem neuen Verständnis des „Heidentums“ wird ihm dann zum Bilde des paradoxen Grundgesetzes der Welt: „Inversus Silenus omnia“⁴². Diese Erweiterung des Blickfeldes, die wir ja ähnlich bei Paracelsus finden, befähigt ihn zur Formulierung überraschend modern wirkender Probleme, die wiederum im Rahmen des heutigen Toleranzdenkens liegen, so etwa der Frage der Geschlechtergleichheit bzw. -gleichberechtigung⁴³.

2. URSACHEN UND FORMEN DER INTOLERANZ

a) Unduldsamkeit – Kampf gegen den „Notzwang“

Wir gehen vom Negativen aus und fragen zunächst, wo und wie Franck den Gedanken und die Praxis der Unduldsamkeit findet. In der Tat muß man beides bei ihm scheiden, da er bereits die Intoleranz als geistige Haltung, also die psychische Voraussetzung, zu erfassen und zu analysieren vermag, die dann später zur Ausübung der Unduldsamkeit führt.

Er sieht etwa den falschen Eifer um Gott. Wir müssen uns hüten, daß wir nicht in der irrigen Annahme, unser Eifer sei aus Gott, Christus zu Tode schlagen. Den Eifer für Gott müssen wir zügeln, sonst ist er eine Todsünde. Auch der Prophet Elia mußte seinen Eifer zähmen. Vor allem darf er nicht ein Eifer „nur vmb eüsser Buchstabisch ding“ sein⁴⁴. Dieser Eifer führt dazu, daß der fromme Gott der Gottlosen Teufel und sein Wort Ketzerei vor aller Welt wird⁴⁵. Im falschen Eifer um Gott verfolgt menschliche Weisheit und Frömmigkeit die Propheten und schlägt sie tot aus dem Buchstabenglauben⁴⁶, d. h. eben als Ketzer. Die römische Kirche schmückt zwar die Gräber der Propheten, d. h. ihrer eigenen Lehrer und Konzilien, verdammt aber praktisch

36. Verbütschiert Buch; f. 53 v ss.

38. Paradoxa 82; f. 46 r sq.

40. Paradoxa, Einleitung; f. 4 v.

42. Paradoxa 14; f. 10 r.

44. Paradoxa 177; f. 119 v–120 r.

46. Paradoxa 65; f. 38 v.

37. Ebd.; f. 23 v ss.

39. Verbütschiert Buch, Beschluß; f. 429 r/v.

41. Ebd.; f. 6 v.

43. Verbütschiert Buch; f. 288 v.

45. Paradoxa 109–114; f. 74 v.

deren Lehren als Ketzerei⁴⁷. Würden die „Schriftgelehrten“ (= Theologen) das Evangelium Christi beschrieben haben, so wäre Christus durch ihren falschen Eifer zum Erzketzer und Hauptschalk geworden, ja zum Hurenkind, wie ihn der Talmud schon nennt⁴⁸. Natürlich kann Franck solchen Eifer von echter Glaubensüberzeugung scheiden. Aber die Dinge liegen sich doch nahe.

Zu den der Intoleranz zugrunde liegenden Torheiten gehört auch die organisierte Mission aus einem solchen Eifer heraus. Derartige Versuche verkennen nach Franck, daß Christus seine Gemeinde und Schafherde in Unfrieden unter die Wölfe gelegt hat, und daß hier kein Friede möglich ist. Denn es handelt sich um zwei Völker, zwei Gemeinden. Die Mission, die ganze Staaten und Reiche an sich bringen will, gefährdet sich selbst. Denn es ist dann „um den Glauben aus“. Abgesehen davon, daß eine echte Bekehrung ganzer Völker in dieser Welt nicht möglich ist⁴⁹. Man kann nicht Christus „soviel Königreichen, Landen und Leuten einhellig aufdringen und gemein machen“⁵⁰. Franck geht dabei von der alten Vorstellung aus, daß Mission ganze Territorien und Kollektive anspricht, nicht den einzelnen. Es darf im Glauben eben nicht „mit Gewalt“ gehandelt werden, und man darf nicht „Türken und Heiden vereinen wollen“⁵¹. Die Kirche kann nicht aus „Notzwang“ sich betätigen. Die Predigt des Evangeliums und die Verborgenheit des Reiches Gottes sind im übrigen eine unauflösbare Antinomie der Schrift⁵². Die Innerlichkeit und Reinheit des Evangeliums stößt sich mit dem Auftrage zur Weltmission⁵³. Er hat dabei natürlich wieder vor allem die politisch bedingte Mission und den Missionsauftrag der staatlichen Macht, insbesondere des Kaisers, im Auge, an den das Mittelalter glaubte.

Darüber hinaus wird aber überhaupt aller Glaubenszwang, wie ihn Franck blühend vorfindet, abgelehnt. Über diesen Gegenstand ergeht er sich sehr ausgedehnt. Er ist ihm also wichtig! Glaubenszwang ist die Ursache falscher Mission, ist weiter die Ursache aller Mißstände, die aus der Unduldsamkeit folgen. In den „Paradoxa“ behandelt ein umfangreicher Abschnitt (269–276) mehrfach dieses Problem. Der Glaube ist hiernach „ein guter, freier Will des Herzens“, dagegen „der Unglaub ein freier Abfall“. Daraus folgt, „daß die Frummkeit niemand kann zwingen noch der Sünd wehren, nöten, gebieten, verbieten, hindern oder fürdern, auch Gott nit. Ob er's wohl kann, so will er's doch nit“⁵⁴. „Wenn die Welt meint, sie könne der Sünde wehren, zum Guten treiben und die Frömmigkeit fördern, so irrt sie. Glauben und Gerechtigkeit kann man nicht auf diese Weise behandeln. „Also kann die Sünd niemand wehren, nöten, verbieten, hindern“, weil sie Gott frei gelassen hat“⁵⁵. Gezwungener Wille, Glaube, Frömmigkeit sind kein Wille, Glaube und Frömmigkeit⁵⁶. Es

47. Chronica III; f. 82 v.

49. Paradoxa 232–233; f. 147 v–148 r.

52. Verbütschiert Buch; f. 141 v.

54. Paradoxa 269–276; f. 178 v–179 r.

48. Ebd.; f. 83 r.

50. Ebd.; f. 148 v.

53. Ebd.; f. 291 v.

55. Ebd.; f. 179 r/v.

51. Ebd.

56. Ebd.; f. 180 r.

ist Torheit von der Welt, wenn sie die Leute bekehren und fromm machen will. „Platzt man schon mit Notzwang darein, so wird's ein eitel Heuchlerei⁵⁷.“ Niemand tut gezwungen etwas Gutes⁵⁸.

„Dann baide sünd vnd frummkait / sind in zol freien gedanken / mögen derhalb kain gewalt leiden. Das onwillig gemüt mag nit besudelt werden. Man kan die frummkait nit treiben / oder weren / wie auch die sünd.“

So ruft er unter Berufung auf Augustin (De civ. Dei I, c. 18) aus⁵⁹. Der „Notzwang“ ist die Hauptmethode der Intoleranz.

Interessant ist, daß er hier den Zwang als eine „Besudelung“ des Gemüts auffaßt. Die Gefährdung der Entscheidungsfreiheit ist eine Befleckung der Individualität, des Persönlichkeitsrechtes und der Innerlichkeit des Menschen, die sich hier als Erbe der Mystik und als Vorahnung kommender Entscheidungen abzeichnen. Diese Ansicht wird aber auch wieder theologisch begründet:

„Got wil nit vnrecht thun. / Wo der gaist Gottes ist / da ist freiheit / kain gewalt / tyrannei / parthei / oder notzwang / das er den mit gewalt zum Himmel nöte / beim haer ziehen / noch den anderen mit gewalt in die Hell stoß / vnd seiner gnad entsetze / die über alle menschen ist außgossen ...“⁶⁰.

Nach außen wiegt das theologische Motiv gegenüber dem anthropologischen noch vor. Der Geist Gottes ist noch wichtiger als der Menscheng Geist.

Daß zu den Erscheinungsformen der Intoleranz und des Glaubenszwanges auch der Glaubenskrieg gehört, ist selbstverständlich. Selbst wenn das Evangelium ein Schweinebraten, der Glaube ein „Malmasier“ wären, könnte man sie nicht mit Gewalt unter die Völker bringen, weil es viele gibt, die Schweinefleisch nicht essen und Malmasier nicht trinken wollen: Christus konnte kaum einen Meierhof bekehren, und wir begehren ganz Europa im Glauben „einhellig“ zu machen, das Evangelium „auffzusatlen / vnd in ain glauben vnd stall zu treiben“⁶¹!

b) Äußere Bedingungen der Intoleranz – Kritik der Institutionen

Die äußeren Bedingungen der Intoleranz sieht Franck offensichtlich in den bestehenden Erstarrungsformen von Staat, Gesellschaft und Religion. Seine

57. Ebd.

58. Zur Freiheit und Möglichkeit zum Guten und Bösen vgl. auch Weigel (unten S. 201 ff.).

59. Ebd.; f. 180 v.

60. Paradoxa 264–268; f. 177 v. – Diese Ausführungen stehen in Zusammenhang mit der Erörterung der Willensfreiheit: Der Wille ist nicht „gewaltigt / gefangen / vnd getödt“, sondern, „wie die Gedanken zollfrei sind“, so ist auch der Wille frei „alles Notzwangs“ (ebd.; f. 176 v.).

61. Paradoxa 232–233; f. 147 v.

Kritik an diesen Institutionen, ja überhaupt am Institutionellen grundsätzlich, läßt ahnen, wo er sich selbst gestoßen und wund gerieben hat. Charakteristisch ist es bereits, wenn er die Sätze einander gegenüberstellt:

„Den Menschen soll man gefallen, mit der Welt und jedermann Frieden haben“,
und:

„Menschen soll man mit nichten gefallen und mit der Welt kein Fried haben⁶².“

Wir finden bei ihm z.B. Sozialkritik und die Frage nach dem Rechte des Privateigentums angerührt⁶³, obwohl seine „soziale“ Haltung noch weiter geht. Reichtum und Armut sind relativ⁶⁴. Ihm schwebt ein theoretischer Güterkommunismus aus christlicher Liebe und aus dem Gedanken der Nachfolge Christi vor. Der Gleichheitsgedanke bestimmt ihn. Die Ursache des sozialen Zwistes aber ist, daß das Evangelium der Welt von Grund auf zuwider ist⁶⁵.

Daneben steht politische Kritik. Höchst interessant ist in diesem Zusammenhang die Adler-Spekulation bzw. -Allegorie in der „ander Chronik der Keiser“, d. h. dem zweiten Teile des Gesamtwerkes der „Chronica“. Er geht hier, in der Vorrede dieses Teiles, aus vom Wappentier des Heiligen Römischen Reiches und vergleicht es mit den Wappen und Hoheitssymbolen anderer alter Völker, führt auch die christliche Adlersymbolik an⁶⁶. Schon aus dem Vergleich mit der politischen Emblematis, in der der Adler jeweils als Macht- und Gewaltsymbol erscheint⁶⁷, wird ihm dieses von den Römern auf die Christenheit übergegangene Zeichen verdächtig. Er muß sich ob dieser Überlegungen des *crimen laesae majestatis* verwahren⁶⁸, kann sich aber den Hinweis auf den Gewaltcharakter der politischen Gebilde, auch des „Reiches“, nicht versagen, und jedem Leser ist deutlich, was eigentlich gemeint ist. Man soll Gewalt leiden nach Gottes Willen, aber dadurch wird das Gewalttätig-Sein noch nicht gerechtfertigt⁶⁹. Der Adler ist ein großer Räuber, der sich mit kleinen Dingen nicht abgibt, sondern sie den geringeren Raubvögeln überläßt, sonst aber mit allen Großen im Kampfe liegt⁷⁰. Der Adler ist das einzige völlig unnütze Tier⁷¹. Und das Ganze schließt mit einer Warnung vor den Fürsten, die ja doch alle Tyrannen sind, an den „arm roskefer“, der nicht zu seinem

62. Verbütschiert Buch; f. 64 v.

63. Das Eigentum infragegestellt mit biblischen Belegen vom Ethischen wie vom Gedanken der Nachfolge Christi her: Verbütschiert Buch; f. 321 v/322 r. Diese Antithese bejaht Franck, wie am Schluß erhellt, offensichtlich. Das Privateigentum widerspricht dem „gemein Gut“ und dem „gemeinen Nutzen“. Vgl. Paradoxa 92–93; f. 61 v/63 v.–147; f. 101 v.–150–151; f. 103 r/v.–153; f. 105 r–106 v.

64. Paradoxa 141–144; f. 98 v–100 v.

65. Paradoxa 234–235; f. 149 r–150 v.

66. Chronica II, Vorrede; f. 142 r.

67. Ebd.; f. 143 r.

68. Ebd.; f. 142 r.

69. Ebd.; f. 142 v.

70. Ebd.; f. 158 r.

71. Ebd.; f. 159 r.

eigenen Verderben den Adler suchen, sondern sich in rechter Selbsterkenntnis „zu dem niedrigen Ding halten“ soll⁷².

In dieser geradezu antimonarchistischen, kaiser-, fürsten- und reichsfeindlichen Kritik der politischen Zustände und des Ideals des römischen Reiches schlägt Franck Töne an, die man in dieser Zeit nicht für möglich halten sollte. Selten ist zuvor und gleichzeitig ein derart erbarmungsloser Versuch der Demaskierung des römischen Reiches, ja des Kaisers, seines Amtes und seiner Herrschaft, unternommen worden wie hier, der auf die Zeitgenossen ausgesprochen nihilistisch wirken mußte. Dieses Reich ist Mitursache für Kriege und Unfreiheit, auch für die Unfreiheit des Gewissens. „Gewalt“, d. h. obrigkeitliche Vollmacht, ist eben nicht immer von Gott⁷³. Beim heidnisch-römischen Reich und seinen Herrschern zweifelt er nicht, daß sie vom Teufel waren⁷⁴. Über die Herkunft des „christlichen“ Imperiums spricht er sich nicht so deutlich aus. Im übrigen ist die obrigkeitliche Macht da, „zu bauen und nit zu brechen“⁷⁵.

Zu den verruchten Institutionen, die sich der Verwirklichung humaner Güter entgegenstellen, gehört die Anstalts- und Zwangskirche in ihren dogmatischen und hierarchischen Gerinnungsformen, die für ihn „Buchstabe“ und damit Widersacher des „Geistes“ sind. Alles Sichtbare dient nur „zur Einleitung in das innere Heiligtumb“, und die Kirche ist nur als „Gemein im Geist“ auf dem Felsen des Gotteswortes erbaut⁷⁶. Auch für Franck ist – wie für Paracelsus – die empirische Kirche eine Mauer wider die rechte Frömmigkeit. Wahre Kirche ist nichts Äußerliches, Institutionelles. Äußere und innere Kirche sind geschieden⁷⁷. Zeichen dafür, daß Kirche wahrhaft vorhanden ist, ist die Liebe, die „der zeug / loß / hoffarb / vnd zeugfinger“ ist, „darbei man einen Christen man erkent / wie bei den fruchten den baum“, obwohl auch die Gleisner schöne Früchte bringen, wie er vorsichtshalber hinzufügt⁷⁸.

Alle äußeren Institutionen sind die „Welt“, und die Welt schlägt nach den Christen, obgleich sie nur ihr Fleisch trifft, denn der aus dem Geist geborene Christ liegt innerhalb des Pferches des Fleisches⁷⁹. Diejenigen, die in der Nachfolge Christi stehen, hat die Welt immer verfolgt und gequält, ja getötet und gekreuzigt⁸⁰. Verkehrt ist, was die Welt kanonisiert, und was sie für Ketzerei ausgibt, und unter den Ketzern der Welt sind viele fromme Christen⁸¹. Wer es mit dem Christsein ernst nimmt, ist für seine Familie ein Narr, „der Propheten Ketzler und Aufrührer und der ganzen Welt Greuel, Schabab und Fantast“⁸². Die Institutionen, gleich welcher Art, ertragen wahre Frömmigkeit nicht und sind ihr zuwider. Die Institutionen sind ein Hort des Bösen in der Welt.

72. Ebd.; f. 162 r.

74. Ebd.; f. 166 v.

76. Paradoxa 47–50; f. 33 r/v.

78. Ebd.

80. Paradoxa 187–189; f. 127 r/v.

82. Paradoxa 187–189; f. 128 r.

73. Verbütschiert Buch; f. 160 r.

75. Ebd.; f. 286.

77. Paradoxa, Vorrede; f. 5 r.

79. Paradoxa 12–13; f. 9 r.

81. Chronica III; f. 82 r.

Das Institutionelle als solches ist die große Gefahr für die Religion. Es ist die Ursache der Ketzerei: Ohne Institutionen keine Ketzer und Sekten. Darum hinweg mit ihnen!

3. FORMEN DER TOLERANZ

a) Das Affenwerk der Sekten und das Recht des Ketzers

Aus dem allen ist ganz deutlich, daß Franck den Antipoden dieser Institutionen ein Recht, ja mehr als das, zugesteht. Er neigt dazu, sie — per antithesim — sogar als das eigentlich Richtige hinzustellen. Der Ketzerbegriff kann nur aus dem Paradoxon verstanden werden. Seine Konzessionen gelten zunächst dem Ketzer. Dieser, als Einzelperson, hat Anspruch auf Respektierung, nicht aber unbedingt als Gruppenerscheinung. Im Gegenteil: die Sekte ist bereits wieder die Gefährdung des Duldungsprinzips und die Errichtung eines neuen Absolutheitsanspruches.

Der Ketzerbegriff bei Franck ist zunächst einmal ambivalent. Aber das liegt für Franck in der Natur des Begriffs. Ähnlich wie Paracelsus kennt er echte Ketzerei, die er selbst ablehnt. Das ist die, die sich am „ongereumten Buchstaben der Schrift“ entzündet. Denn wenn die Bibel nicht als das verstanden wird, was sie sein will, nämlich als ein „ewig Allegorie“, sondern als Buchstaben, dann öffnet man der Ketzerei „und täglich neuen Sekten“ die Tür⁸³. Es ist also gerade das Prinzip der Orthodoxie, das zur Ketzerei führt! Die Sekten sind „aus dem Teufel“. Er hält „von keiner Sunderung und Sect nichts“⁸⁴. In der „Guldin Arch“ gibt er eine Definition der echten Ketzerei: „weltliche Weisheit, welche ein frevenliche Auslegerin ist der Heiligen Schrift. Darumb kommen alle Ketzerei von der Philosophie her“ (nach Tertullian)⁸⁵. Ketzer lehren unter mißbräuchlicher Argumentation aus der Schrift wider die Schrift. Ein Ketzer ist einer, der die Schrift beharrlich falsch versteht und daraus neue Lehren schöpft⁸⁶. Dagegen sind nicht etwa Abtrünnige und Ungläubige Ketzer⁸⁷!

Demgegenüber stehen die scheinbaren Ketzer, ähnlich wie bei Paracelsus, die nach dem Grundsatz, daß die Welt recht behalten müsse, und daß „alle Ding ein verkehrter Silenus“ sind⁸⁸, in Wirklichkeit die Frommen und Gott Wohlgefälligen darstellen⁸⁹. Wer diese Ketzer „umb Gottes willen töten“ will, „trifft Christum“, der bei den Scheinketzern ist⁹⁰. Aber die Welt, die das Ihre sucht, hat sie immer wieder „als Feind und Aufrührer der Welt“ getötet⁹¹. Man muß sie deshalb alle dulden, und auch hier zeigt sich die wiederholte War-

83. Paradoxa, Vorrede; f. 3 r, vgl. f. 4 v. — Chronica III, Vorrede; f. 3 v.

84. Paradoxa, Vorrede; f. 4 v.

85. Guldin Arch; f. 181 v.

86. Chronica III; f. 202 r.

87. Ebd.

88. Paradoxa, Vorrede; f. 6 r.

89. Paradoxa 66–69; f. 40 v.

90. Paradoxa 58–60; f. 36 v.

91. Paradoxa 234–235; f. 149 v.

nung vor dem übereilten Urteilen als berechtigt⁹², die für diese so voreilig scheltende Zeit bedeutsam ist. Die Scheidung von wahren und falschen Ketzern ist also für die Praktizierung des Toleranzprinzips im Franckschen Sinne sehr wichtig. Und er mahnt eindringlich, die Ketzerei „ohn Urteil“ zu betrachten⁹³. „Machte ein jeder Irrtum zum Ketzer, so helfe Gott uns allen“⁹⁴!

Deshalb sucht Franck auch nach dem Sinn des Phänomens der Ketzerei und der Sekten. Am Schluß des „Verbütschierten Buches“ drückt er es so aus, daß „den Gottliebenden alle Irrtum, Ketzerei und Sekten zugut kommen und sie in Christo, dem Weg, nit irr gehen noch verführt werden mögen“⁹⁵. Also ein Interesse der Christen an der Ketzerei, der damit gleichsam ihr kirchliches Recht bescheinigt wird! Schon Paulus sagte ja, daß Sekten sein müssen⁹⁶! Das Dasein der Christen schwankt ohnehin immer zwischen Einigkeit und Uneinigkeit. Diese Dialektik ist ihm wesentlich⁹⁷. Irren und Nichtirren gehört zur Existenz der Christen⁹⁸. Vor allem die Ketzer-Chronik in der „Chronica“ soll dem Erweis des Rechtes des Ketzers und der Klärung des Sinnes der Ketzerei nach dem Willen des Autors dienen⁹⁹. Kein Ketzer ist so böse, daß er nicht neben seinem Irrtum auch Gutes gefunden habe¹⁰⁰. Von der empirischen Tatsache her tastet sich Franck zur inneren Anerkennung des Phänomens vor.

Daneben redet er allerdings auch — vor allem von der Kollektivform des Ketzertums, den Sekten — gelegentlich in sehr scharfen Worten, indem er den Ketzerbegriff als Schimpfwort verwendet. Er tut dies vor allem in der älteren „Chronica“: Papsttum und Sekten außerhalb der Gemein Gottes „sind eitel Ketzerei“. Es ist nur eine Kirche, ein Glaube, ein Gott, und „die andern Sekten und Affenhaufen“ gehören dem Antichristen zu. Die Sekten vollbringen „eitel Affenwerk, Gespenst und Ketzerei“, und tun es „gleich wie die Affen“ den echten Christen in manchen Stücken nach¹⁰¹.

Das befugt aber nicht, sie zu verfolgen. Vor allem soll man sie nicht töten, denn wenn man für jeden Irrtum verbrennen würde, dann wehe uns allen¹⁰²! Zeigt doch selbst das kanonische Recht, daß man Ketzer nur — entsprechend dem „bürgerlichen Tod“ der Verbannung — exkommunizieren, nicht aber der weltlichen Gerichtsbarkeit und dem Schwert überliefern soll¹⁰³. Die Kirchenväter stimmen damit überein¹⁰⁴. Da er sich überhaupt skeptisch gegen die

92. Vgl. Verbütschiert Buch; f. 178 r ss.; f. 234 v–235 r/v.

93. Chronica, Vorred; f. aII v.

94. Ebd.; f. aIII r.

95. Verbütschiert Buch, Beschluß; f. 430 r.

96. Paradoxa 232–233; f. 148 r.

97. Vgl. Verbütschiert Buch; f. 233 v–234 r.

98. Ebd.; f. 240 v–241 r.

99. Chronica, Vorred; f. aVI r/v.

100. Chronica III, Vorrede; f. 2 v.

101. Ebd.; f. 3 r.

102. Ebd.; f. 4 r.; vgl. f. 208 r. — Interessant auch eine der wenigen Schlußfolgerungen im „Verbütschiert Buch“ zu dem Satz, daß man Ketzer und Irrlehrer töten solle, wo wieder auf die Israeliten verwiesen wird, die ihre Propheten töteten (f. 186 v).

103. Chronica III; f. 210 v; f. 203 r.

104. Ebd.; f. 203 v.

Todesstrafe ausspricht, ähnlich wie Paracelsus, und sich darin mit Augustinus eins weiß¹⁰⁵, muß er auch der Obrigkeit das Recht der Leibes- und Lebensstrafe an Ketzern absprechen¹⁰⁶ und die ganze Einrichtung der Inquisition und Ketzermeisterei verdammen, wobei er sich auf Erasmus¹⁰⁷ und Johannes Brenz berufen kann¹⁰⁸. Er polemisiert besonders gegen das Würgen und Wüten unter den Täufern, die weder aus religiösen noch aus sozialen und politischen Gründen getötet werden dürfen¹⁰⁹. Eine gründliche Kenntnis der Kirchen- und Sektengeschichte und der Kirchenväter kommt ihm bei seiner heftigen Auseinandersetzung mit dem Corpus Juris und mit dem kanonischen Recht zu Hilfe.

Seine Argumentation gipfelt darin, daß die „nackende Römische Kirche“ samt ihren Autoritäten ihrer eigenen Dekretalien Ketzer und „die größte Ketzerei“ ist¹¹⁰. Die Pfaffheit ist das ketzerische Volk, wie schon Johannes Odenbach gezeigt hat¹¹¹. Und er kann schließlich darauf hinweisen, daß es auch moralische „Extras“ gibt, die schlimmer sind als die religiösen. Die Obrigkeit soll sich lieber um die wirklichen Übeltäter kümmern und sie strafen, nicht die vermeintlichen Ketzer. Diese sollen mit dem Schwert des Geistes getroffen werden¹¹², sonst könnte der Teufel die Verfolgung zur „Larve“ der Wahrheit nehmen und aus den echten Ketzern Märtyrer machen¹¹³. Man nehme sich der Heiden Sanftmut gegen die Christen in der Antike zum Vorbild, etwa den redlichen Gallio gegenüber Paulus¹¹⁴. Nur das böse, gottlose Leben und der tyrannische Druck der Obrigkeit erzeugen ja Ketzerei¹¹⁵!

b) Verwirklichung der Toleranz in Gedankenfreiheit und freiem Christentum

Die Grundform der Toleranz und der Anfang ihrer praktischen Verwirklichung ist für Franck das Prinzip der Gedankenfreiheit, wie es schon gestreift wurde, das Gegenteil also des „Notzwangs“. Wenn man erkannt hat, daß „Sünd und Frummkait frei und willig“ sind, weil sie „allein im Gemüt, Willen, Sinn, Gedanken und Affect“ sind¹¹⁶, und daß man daher die Frömmigkeit nicht erzwingen kann¹¹⁷, so ist das bei Franck weder voluntaristische Theologie noch psychologistische Religionsphilosophie noch der Versuch einer Wegerklärung religiöser Grundtatsachen, sondern die methodische Grundlage

105. Ebd.; f. 202 v–203 r.

106. Ebd.; f. 204 r.

107. Gemeint: Paraphrasis in Evangelium Matthaei c. XIII (in: Des. Erasmi Rot. Paraphrasis in Nov. Test., ... ed. H. Deichmann, Hannoverae 1668, p. 145).

108. Chronica III; f. 204 r/v; f. 205 v–206 r.

109. Ebd.; f. 206 r.

110. Ebd.; f. 83 v–84 r.

111. Ebd.; f. 208 r.

112. Vgl. Verbütschiert Buch; f. 286 v.

113. Chronica III; f. 205 v.

114. Ebd.; f. 205 r.

115. Ebd.; f. 207 v.

116. Paradoxa 269–276; f. 179 r.

117. Ebd.; f. 178 v.

für die Proklamation der religiösen Gedankenfreiheit. Freiheit und Zwang stoßen sich miteinander, besonders im Raume des Religiösen, und das wohlverstandene Interesse des Christen ist auf seiten der Freiheit.

Die Gedankenfreiheit, die Franck verkündet, liegt nun nicht nur im Bereiche des Möglichen und Theoretischen. Im Gegenteil, seine Sympathien sind meist auf der Seite der „anderen“, der anders Denkenden. „Mit Wünschen und Wollen ist jedermann reich und frei, auch die Armen und Gefangen. Dann Gedanken sind zollfrei, so mag den Willen niemand nöten, fahen oder hindern¹¹⁸.“ In anderer Weise betrachtet, heißt das für ihn, daß Frömmigkeit nicht erzwingbar ist, man kann sie nicht fordern oder vertreiben¹¹⁹. Und Franck kann sich dafür auf die guten Traditionen des katholischen Kirchenrechtes berufen, „daß man keinen Juden oder jemand zum Glauben nöten oder mit Gewalt von ihren Satzungen und Ceremonien dringen soll“¹²⁰. Christen braucht man nicht zu lehren oder zur Wahrheit zu leiten¹²¹. Franck nähert sich hier der vollen Form der Toleranz, die nicht nur den Andersdenkenden gerade noch erträgt, sondern auch gelten läßt. Eine Standpunktrelativierung, das 18. Jahrhundert schon in gewisser Weise vorwegnehmend, ist unverkennbar.

Das ist nicht verwunderlich. Denn für Franck gilt mit dem gleichen Recht auch der gleiche Anspruch aller Menschen ohne Ausnahme. Im Gemüt, Herzen und Sinn sind die Menschen alle gleich, verschieden nur im Aussehen. Auch in den Gütern sind die Menschen gleich. Nur der äußere Anblick ist zufällig verschieden. So betont er mit der sozialen Kritik der Zeit, gelegentlich fast wörtlich übereinstimmend mit Paracelsus¹²². Die Alten haben mit ihren spitzigen Schuhen das gleiche gemeint wie wir mit unseren breiten. Der Türke will eben das mit seinem Spitzhut wie der Deutsche mit seinem breiten Bart. Und so kommt er auf das alte Adam-Symbol vom urbildlichen Menschen und von der in ihm aufleuchtenden Einheit alles Menschentums. „Alle Menschen sind ein Menschen.“ „Es ist alles Adam.“ Wer einen Menschen sieht, sieht sie alle¹²³. Und Gott verhält sich — wie die Sonne — unparteiisch gegen Fromme und Böse¹²⁴. Auch in der typischen, urbildlichen Bedeutung der Adam-Gestalt stimmt Franck mit Paracelsus überein. Das Toleranzideal ist eine bestimmte Ausdrucksform des Menschenverständnisses.

Innerhalb des Christentums macht sich das konkret in der Wunschvorstellung des „frei Christentumb“ bemerkbar. Dieses freie Christentum, „der Bund des Heiligen Geistes, eines guten Gewissens mit Gott“¹²⁵, kann „weder mit göttlichen noch menschlichen Gesetzen und Räten begriffen werden“¹²⁶.

118. Paradoxa 28; f. 23 r.

120. Chronica III; f. 210 v.

122. Paradoxa 92–93; f. 62 r.

123. Ebd.; f. 61 v. — Vgl. Güldin Arch; f. 127 v.

124. Paradoxa 92–93; f. 62 v.

126. Ebd.; f. 147 r.

119. Paradoxa 269–276; f. 179 r.

121. Verbütschiert Buch; f. 244 r/v.

125. Paradoxa 232–233; f. 146 v.

Denn das in Regeln gefaßte Christentum hört auf, ein Christentum zu sein¹²⁷. Er nennt es auch „das gesatzlos Christentumb“¹²⁸, — eine Ableitung aus seiner Antithese von Gesetz (Buchstaben) und Evangelium (Geist). Das „freie Christentum“ ist eine direkte Folgerung aus der Gedankenfreiheit und aus dem Spiritualismus des Frommseins „für sich selbst“. Hier muß wieder auf den Unterschied zu Paracelsus hingewiesen werden, der weder die scharfe dialektische Betonung der Gesetzlosigkeit des Christen kennt, noch jenen Atomismus zahlloser individualisierter Christentümer billigen würde, die sich alle miteinander vertragen sollen. Franck wirkt insofern jünger, „moderner“, — revolutionärer! Allerdings darf man nicht übersehen, daß bei Franck gelegentlich auch der Gedanke des einen, gleichgesinnten Gottesvolkes in „einer einigen Gemein und Kirchen“ aufleuchtet¹²⁹. Aber auch diese „geistliche, unsichtbare Versammlung“ der Kirche, an die er noch in seiner Frühzeit glaubt, ist „frei im Geist und Glauben“¹³⁰, trägt also schon das freie Christentum in sich. Freiheit und Freiwilligkeit, ohne „Notzwang“, gehören zum Wesen des Christentums¹³¹. Darin glaubt er mit den Kirchenvätern übereinzustimmen.

Zur Verwirklichung des Duldungsprinzips könnte die ihm vorschwebende Umwandlung des Reichsrechtes beitragen, mit dem er sich so heftig auseinandersetzt. Denn das Reichsrecht des Corpus Juris ist die üble Quelle der Ketzerverfolgungen und -bestrafungen.

Nach außen bedeutet die Verwirklichung der Toleranz eine — Franck freilich weniger beschäftigende — Duldung und Anerkennung der Heiden, da Gott alle Menschen erleuchtet, und will, daß sie selig werden¹³². „Gott ist auch der Heiden Gott“, wie Altes und Neues Testament begründen¹³³, er liebt alle ohne Ansehen der Person, Christen, Juden, Heiden¹³⁴. Alle Menschen sind gleich, Unterschiede gelten nur äußerlich¹³⁵. Auch das begründet die Duldung der Heiden, gegen die keine Religionskriege geführt, denen die christlichen Lehren nicht gewaltsam aufgenötigt werden sollen¹³⁶. Alle Heiden werden ohnehin zu Gott versammelt werden¹³⁷, der ihr Heil ja sucht¹³⁸, der sie sogar vorzugsweise liebt und erleuchtet¹³⁹.

4. DER FRIEDENSGEDANKE

a) Der Unsinn des Kriege-Führens

Neben der Ketzerfrage und dem Duldungsideal tritt bei Franck die Friedensforderung zweifellos stärker zurück, obwohl sie eindeutig vorhanden ist. Auch

- | | | |
|--|-----------|-------------------------------------|
| 127. Ebd. | 128. Ebd. | 129. Chronica III, Vorrede; f. 3 r. |
| 130. Chronica III; f. 202 r. | | 131. Ebd.; f. 202 v. |
| 132. Verbütschiert Buch; f. 298 v.; vgl. f. 53 v ss. | | 133. Paradoxa 82; f. 46 r. |
| 134. Ebd. | | 135. Paradoxa 92–93; f. 62 v. |
| 136. Vgl. oben S. 190. | | 137. Verbütsch Buch; f. 373 v ss. |
| 138. Paradoxa 82; f. 46 v. | | 139. Ebd.; f. 47 r. |

sie steht natürlich unter dem Obergedanken vom Unsinn des Kriege-Führens. Allerdings unterliegt für ihn die Friedensforderung der Dialektik der Botschaft vom Friedensbringer Christus und der Kampf- und Kriegsworte des Neuen Testaments vom Unfrieden¹⁴⁰. Er warnt vor kriegesischen Bündnissen, insbesondere – wohl im Blick auf seine Gegenwart – vor solchen mit Gottlosen¹⁴¹. Zwar redet die Bibel vom Kriegen mit Gott und in Gottes Namen, wie er sehr breit und mit zahlreichen Belegen aus der Heiligen Schrift ausführt¹⁴². Aber dem steht doch entgegen, daß Kriegen nicht göttlich noch christlich ist, sondern daß man das Böse mit Gutem überwinden und mit Geduld siegen solle¹⁴³. Man vergieße kein Blut! Rat, Weisheit und Vernunft helfen im Kriege nichts¹⁴⁴. Gebe doch Gott, daß in unseren Adlern, den Emblemen des Römischen Reiches und Allegorien seiner Fürsten bzw. Kaiser, nicht der gleiche Blutdurst ist wie in den natürlichen Adlern, die durch Blut ihr Leben verlängern! So seufzt er in der Adler-Allegorie der „Chronica“¹⁴⁵.

Krieg wird „aus Torheit“ geführt. Beide Parteien haben ihren Schaden davon. Wozu sind die Weisen der Feldmusik nütze, wenn beide Parteien in Schlachordnung einander gegenüberstehen? Die Schwachen werden dadurch doch nicht angefeuert. Nur starke Leute mit wenig Verstand sind zum Kriegführen brauchbar¹⁴⁶. Mit Philosophen richtet man da nichts aus, höchstens „mit Schälken, Buben, Mördern . . . und mit dergleichen Hefen der Menschen“¹⁴⁷. Auch Klugheit hilft in dieser Situation der Torheit nichts.

Das Unsinnige des Krieges hat Franck am breitesten ausgeführt in seiner unter dem Pseudonym Friederich Wehrnreit veröffentlichten Spätschrift „Kriegsbüchlein des Friedens“. Dieses 1539 entstandene Werk hat neuerdings Kurt von Raumer ziemlich eingehend analysiert¹⁴⁸, und dabei hat er auch seine Verflechtung in die verwandten Anschauungen der Zeit bloßzulegen versucht. Franck bezieht sich hier besonders auf Erasmus und Agrippa¹⁴⁹, bleibt aber in der Verarbeitung selbständig, selbständig auch im Urteil. Daß sein Unternehmen nutzlos ist, weiß er¹⁵⁰. Er erkennt die Grenzen des Erfolges seiner außenseiterischen Opposition. Der Unsinn des Kriegens wird ihm hier vor allem noch einmal an Erasmus klar. Es ist unmenschlich, wider Natur und Vernunft – aber eben gerade darum menschlich¹⁵¹. Krieg bringt dem Menschen Schaden an Leib und Seele, ist also schon vom reinen Nützlichkeitsdenken her

140. Verbütschiert Buch; f. 61 r/v.

142. Ebd.; f. 339.

144. Ebd.; f. 349 r/v.

146. Das Theür vnd Künstlich Buchlin...; f. 17 r.

148. Kurt von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. Freiburg/München 1953, S. 25–49.

149. Vgl. v. Raumer, aaO. S. 26. 33. 35 ff. 38 ff.

150. v. Raumer, aaO. S. 27.

151. Ebd.; S. 33.

141. Ebd.; f. 170 v.

143. Ebd.; f. 344 v ss.

145. *Chronica* II; f. 157 r.

147. Ebd.; f. 17 v.

abzulehnen¹⁵². Unter den Ursachen und schlimmsten Formen des Krieges befindet sich u. a. der Glaubenskrieg¹⁵³. Eine weitere Ursache ist das Berufskriegertum, wie er denn überhaupt gegen das Söldnerwesen heftig streitet¹⁵⁴. Und schließlich ist der Krieg gegen die klaren Weisungen des Neuen Testaments und seiner legitimen Ausleger¹⁵⁵. Denn Christus sprach von einem Friedensreich auf Erden¹⁵⁶. Also inhuman und unchristlich ist der Krieg! Die Lösung ist eschatologisch zu sehen¹⁵⁷: Der Jüngste Tag naht.

b) Die Ursache der Kriege — Zweifel am Frieden

Die Ursache der Kriege liegt besonders darin, daß sie alle mißbräuchlich in Gottes Namen beginnen:

„Es ist kain hader oder krieg so böß / der nit in Gotes namen anfahe. In gottes namen mit vorgeendem gebet ... schlagen die Krieger einander zu todt. Da spricht ain ieder / Das walte Gott ...“¹⁵⁸.

Auch in diesem Mißbrauch zeigt sich die Torheit der kriegerischen Aktion.

Freilich muß man sich vor dem falschen Frieden der „Welt“ hüten, denn auf dieser Welt ist „der größte fried / der höchst Vnfried“. Und die Gottlosen haben nur einen Scheinfrieden, nur einen äußeren Frieden ohne den inneren¹⁵⁹. Wichtig aber ist der wahre Friede des Inneren, da der falsche fleischliche Friede in der Welt so oft zerstört wird, ja im Sinne Christi zerstört werden muß. Denn Christus ist eben auch gekommen, „Unfried mit dem Fleisch auf Erden anzurichten“¹⁶⁰.

Der Friedensbegriff bei Franck schillert. Es ist nicht nur der politische und soziale Friede bzw. Unfriede gemeint, sondern auch ein Gemütszustand des Menschen, der so oder so gut oder ungut ist. Eine Entscheidung gibt und verlangt Franck nicht¹⁶¹. Eher stellt er auch hier, wie es sonst seine Art ist, den Menschen vor Fragen, die im Grunde auf dieser Erde unlösbar sind und nur sub specie aeternitatis geklärt werden können. Mehr will er nicht, mehr kann er nicht, mehr liegt auch seiner ironischen Art (wie man im Blick auf Sokrates und im Unterschied zu allem Skeptizismus seine Methode eigentlich nennen müßte) nicht. Und so gipfelt seine Friedensforderung und -hoffnung in einem Ideal jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit, einem Zustand des inneren Reiches des Menschen.

152. Ebd.; S. 46.

154. Ebd.; S. 49. 28 f.

156. Ebd.; S. 30.

158. Paradoxa 199; f. 133 r.

160. Paradoxa 181–183; f. 123 r.

153. Ebd.; S. 32.

155. Ebd.; S. 28. 42 ff.

157. Ebd.; S. 31. 48.

159. Paradoxa 145–146; f. 101 r.

161. Gegen v. Raumer, aaO. S. 48.

c) Innerer Friede

Der innere Friede ist dem Spiritualisten wichtiger als der äußere. In ihm lösen sich schließlich seine wohl mehr rethorisch gemeinten Floskeln vom bevorstehenden Weltende und -gericht auf. Hier unterscheidet er sich wieder von Paracelsus nicht unbeträchtlich. Wenn er auch Kriegsgegner ist, so zeigt sich doch an dieser Stelle wieder die Haltung des Abstandes, des Zuschauers mit gemäßigtem persönlichem Interesse. Er beobachtet aus der Distanz, zieht seine Schlüsse, realisiert aber den Gedanken in seiner eigenen Art, nicht nach Art der eitlen und törichten Welt.

Wahres „Leben, Friede und Freude“ erhält der auf Gott Gegründete im Heiligen Geist „auch mitten im Tod und Unfried“¹⁶². So sagt er mit einer an die Kampfesethik der Bhagavadgita erinnernden mystischen Ergebenheit. Wahrer Friede ist Friede in Gott¹⁶³. Wer Christus im Geist ergreift, erfährt in ihm Friede, Liebe und Gnade Gottes¹⁶⁴. Der Friede kommt als Licht und Wahrheit in den Menschen, und „das friedsam Wort des Lichts und Wahrheit“ ist siegesstark gegen alle Feinde. Denn das friedliche Wort Gottes kann Aufbruch anrichten¹⁶⁵! Allerdings muß der Gottessieg im Geist und in der Wahrheit nach einem unerbittlichen Gesetz die Niederlage vor der Welt bedeuten¹⁶⁶. Der Friede liegt also in der Gottesbeziehung des Menschen¹⁶⁷.

So reimen sich zwar Christsein und Krieg nicht, aber auch nicht Christsein und äußerer Friede. Im „Kriegsbüchlein“ hat Franck wohl dem Christen den Ernst der neutestamentlichen Friedensforderung vor Augen gestellt. In den elementareren älteren Schriften sieht er mehr das Paradoxon: diejenigen, die es mit dem „kleinen Haufen“ halten, deren Sterben ist ein Leben, deren Unfriede ist ein Friede mit Christo in Gott¹⁶⁸.

Damit ist Francks für seine Zeit unpopulärer Friedensruf in sich gebrochen und letztlich ein Zeugnis der *Resignation*. Er wußte, daß er Unwirkliches und Unrealisierbares aufzeigte, aber gerade deshalb tat er es. Er sucht die von christlicher Innerlichkeit später so oft geübte Flucht in den Frieden des Herzens angesichts des nicht zu verwirklichenden äußeren Friedens. So unterscheidet er sich von Paracelsus, der naiver, gläubiger, hoffnungsvoller und — „utopischer“ ist als Franck. Franck zergliedert, Paracelsus baut heimlich ein Reich, das nach seiner Meinung irgendwie wirklich werden wird. Toleranz im Sinne Francks war möglich, Friede, äußerlich gesehen, kaum. Deshalb wendet er sich zurück in die Welt der inneren Werte und verharret nach außen in der Proklamation des Paradoxen.

162. Paradoxa 220–226; f. 141 v.

164. Paradoxa 109–114; f. 72 r.

166. Paradoxa 175–177; f. 118 r.

168. Paradoxa 15–17; f. 14 r.

163. Vgl. v. Raumer, a. a. O. S. 33. 29.

165. Paradoxa 234–235; f. 149 r/v.

167. Vgl. v. Raumer, a. a. O. S. 34.

B. VALENTIN WEIGEL

1. ABGRENZUNG, QUELLEN

Francks Darlegungen zu unserem Gegenstand sind, wie wir gesehen haben, außerordentlich weitgreifend und bedeutsam. Wohl bei keinem Denker seiner Zeit zeichnen sich so scharf Gedanken der Moderne ab. Gegenüber Paracelsus besitzt er die umfassenderen theologischen Kenntnisse und den besseren Überblick über das Problem. Mit seiner Dialektik des Paradoxon, aus der er das Problem entwickelt, steht er auf der Seite der Reformation. Von ihr trennt ihn aber die Freude am Formalen der Antithese, am bloß Theoretischen, am Ärgeris erregenden Prinzipiellen, das er nicht einzuordnen und zu konkretisieren versucht. Er ist der distanzierte und kühl überlegene Kritiker, während Hohenheim mit seiner Herzenswärme der Mann des leidenschaftlichen Protestes ist. Bei Franck ist inmitten des theologischen Argumentierens das rationale Element am stärksten entwickelt. Paracelsus mit seinem Ausgang vom Organischen, Biologischen und mit seinen naturphilosophischen Beziehungen ist eine Sondererscheinung. Er denkt tiefer als Franck. Die beiden sind im Grunde nicht recht vergleichbar, trotz ihrer Geistesverwandtschaft, ihrer ähnlichen Mentalität.

Etwas ganz anderes stellt Weigel (1533–1588) dar, eine viel unselbständigere Natur, stark von Paracelsus und gewissen mittelalterlichen Mystikern abhängig, mehr reproduktiv und schwächer in der eigenständigen Gestaltung des Übernommenen. Wenn Paracelsus als Mann *sui generis* für sich steht und Franck zur Reformation gehört, so ist Weigel zweifellos selbst ein Mystiker, und seine Friedens- und Toleranzideale sind von mystischen Stimmungen gesättigt. Gleichzeitig steht er als Theologe mitten in dem sich zur Orthodoxie entwickelnden Luthertum, wenn auch in Opposition.

Weigel ist viel unkomplizierter als Franck. Seine Unselbständigkeit zeigt sich vor allem auch darin, daß er ein — wenn auch eigenartig gestaltender — Nachdenker und Nachschreiber des Paracelsus, gewisser mittelalterlicher Mystiker und teilweise auch Francks ist. Seine Bekanntschaft mit Paracelsus und die Abhängigkeit von ihm ist ganz überraschend. Paracelsus und Franck hat er allerdings eines voraus: in vielen seiner Schriften besitzt er die höhere mystisch-spekulative Kraft. Gleichzeitig ragt er — der um anderthalb Generationen Jüngere — viel stärker in die Neuzeit herein. Manche seiner Fragestellungen und Aussagen erscheinen noch „moderner“ als die Francks. Der Fortschritt der Naturwissenschaften deutet sich an. Das wirkt sich aber in unserem Gedankenkreis nicht so stark aus, denn hier reproduziert er, was in seiner Gruppe bereits eine Art von Gemeinplatz geworden war (abgesehen vielleicht von der neuartigen Ablehnung des irdischen Vaterlandes zugunsten des himmlischen). Seine „Postille“ allerdings, für uns eine Hauptquelle, ist mehr praktisch-populär zugeschnitten, hat also nicht die gleichen theoretischen und kontemplativen Züge wie die anderen Schriften.

In den Quellen können wir uns beschränken auf:

1. Einige Stellen in „Gnothi Seauton“ von 1571, das als echte Schrift gelten darf¹⁶⁹.

2. „Vom Ort der Welt“, verfaßt wohl (nach Zeller) vor 1576¹⁷⁰.

3. „Der Güldene Griff“ von 1578¹⁷¹, eine zeitlich sicher festzulegende Schrift¹⁷².

4. Die „Kirchen- oder Hauspostille“, wohl ebenfalls von 1578¹⁷³, ihre Echtheit vorausgesetzt, die aber Zeller mit Recht für die „weitaus meisten Teile“ annimmt¹⁷⁴.

5. Die „Astrologia Theologizata“, ein offenbar aus den letzten Kapiteln des Werkes „Vom Ort der Welt“ entwickelter Traktat, den bereits Opel für unecht hielt¹⁷⁵. Er wurde wegen besonders interessanter Stellen herangezogen und ist zumindest für die Weiterbildung Weigelscher Ideen im 17. Jahrhundert von Bedeutung. Der Inhalt ist radikal spiritualistisch¹⁷⁶. Daß der Verfasser Weigelsches Gut in reichstem Maße verwendete, kann man nicht bezweifeln.

Die Auswahl unserer Quellen ist teilweise durch die schwere Zugänglichkeit der alten Drucke bedingt.

2. TOLERANZ

a) Vorbilder und Gewährsleute

Im Unterschied zu seinen Vorläufern kann man bei Weigel leicht ersehen, daß er auf fremden Schultern steht, und er macht auch keinen Hehl daraus, daß

169. Vgl. Winfried Zeller, Die Schriften Valentin Weigels. Eine literarkritische Untersuchung. Berlin 1940, S. 22 f. — Benutzt wird: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Nosce Teipsum. Erkenne dich selbst ... Gestellet von ... M. Valentino Weigelio, ... Newenstatt 1615.

170. Zeller, aaO. S. 33 f. — Benutzt wird: Ein nützliches Tractätlein Vom Ort der Welt. Geschrieben von Dem Ehrwürdigen ... M. Valentino Weigelio weyland Pfarrern zu der Tschopaw. Hall in Sachsen 1614.

171. Zeller, aaO. S. 41 ff. — Benutzt wird: Der Güldene Griff / Das ist / Alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen ... Durch M. Valentinum Wigelium ... Newenstatt 1616.

172. Nicht nur im Postskript (vgl. Zeller, aaO. S. 42), sondern auch in c. 24 (Ausgabe 1616, S. 66) durch Selbstdatierung: „jetziges Jahr 1578“.

173. Zeller, aaO. S. 46 ff. — Benutzt wird, da die Editio Princeps von 1617 nicht erreichbar war: Kirchen- Oder Hauß-Postill ... Durch M. Valentinum Weigelium ... Itzo dem angehenden letzten Seculo Spiritus Sancti zum Zeugnuß in Druck gegeben. [s. l.] 1699 bzw. 1700 (in drei Teilen, je für sich paginiert).

174. Zeller, aaO. S. 51.

175. Vgl. Julius Otto Opel, Valentin Weigel. Leipzig 1864, S. 197 ff.

176. Benutzt wird: Ander Theil ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ Nosce teipsum ... Heisset Astrologia Theologizata ... Durch M. Valentinum Weigelium, Weyland Pfarherrn zur Zschopan [sic!] in Meissen ... Newenstatt 1618.

er Vorbilder und Gewährsleute hat. Den Toleranzgedanken begründet er ähnlich wie Sebastian Franck, den er auch geradezu als Quelle anführt: in seiner Chronik von den römischen Ketzern könne man lesen, wie viele zu Unrecht verketzert werden, während andere vor der Welt für gerecht gehalten werden, die wahre Ketzer sind¹⁷⁷. Die Argumentation ist also ähnlich. Die zahlreichen Zitate aus Paracelsus und die Bezugnahme auf ihn lassen weiter vermuten, daß Hohenheim eine wichtige Autorität auch in unserer Fragestellung darstellt. An einigen Stellen wird dies sogar deutlich¹⁷⁸. Andere Quellen kommen für unseren Gedankenkreis auch kaum in Frage. Die Ähnlichkeit der Überlegungen ist so groß, daß man nur eine Abhängigkeit Weigels von diesen Gewährsmännern annehmen kann.

b) Die Mauerkirche und die zerstreuten Christen

Einer der vorbereitenden Hauptgedanken paracelsischer Herkunft zur Unduldsamkeit und ihrer Überwindung ist das Bild von der „Mauerkirche“, die fallen muß. Weigel schilt gegen die Vertreter der „Stein-Kirche“, die aus äußeren Dingen etwas Heilsnotwendiges machen und sich so untereinander „verketzern, verjagen und töten“¹⁷⁹. Die in der „Mauer-Kirchen“ oder „Menschen-Kirchen“ sind nicht in Christus, verraten vielmehr Christus durch Töten, Verketzern, Verjagen, Incarcerieren¹⁸⁰, wenn sie auch glauben mögen, „Glieder der wahren Kirchen Christi“ statt der Menschen- und Mauerkirche zu sein. Sie leben „in dem Stein-Hauffen“¹⁸¹. Wahre katholische und falsche Institutionskirche stehen einander gegenüber¹⁸², ganz wie bei Paracelsus. Denn Gott ist weder an Stelle, Ort, Zeremonien noch Person gebunden, sondern hat seinen Ort über der ganzen Welt¹⁸³. Trotzdem ist er aber allen Menschen nahe. Sein Reich steht allein im Geist¹⁸⁴. Diese Argumentation Weigels von der Freiheit Gottes von Raum und Zeit, die in ihrer Stärke neuartig ist, spielt für den Toleranzgedanken eine gewisse Rolle. Christi Reich ist auch nicht in einem „gewissen Volke oder Hauffen, sondern unter allen Völkern, Heiden, Sprachen hat Christus die Seinen, sie sind zerstreut hin und her“. Deshalb soll man nicht Ketzer töten, die Kirche fegen wollen, sondern um des Glaubens willen soll niemand getötet und verketzert werden¹⁸⁵.

177. Gnothi Seauton II, 2; S. 66.

178. So z. B. Postille II, z. Sonntage Reminiscere; S. 221: hier wird – bei der Polemik gegen die verketzernden „Weltgelehrten“ – auf Hohenheims „De Antichristo“ (gemeint wohl die „Sermones de Antichristo“ des Paracelsus) verwiesen.

179. Postille III, zu St. Michaelis; S. 97.

180. Postille II, z. 10. S. p. Tr.; S. 210–211.

181. Postille II, z. 20. S. p. Tr.; S. 306.

182. Ebd.; z. 22. S. p. Tr.; S. 327.

184. Ebd., c. 16; S. 53.

183. Ort der Welt, c. 14; S. 47.

185. Postille I, z. 5. S. p. Epiph.; S. 159.

c) Zwangsfreie Mission

Das wirkt sich auch im Bereiche der Mission aus, die wohl geschehen soll, die aber frei von Zwang sein muß. Die Erwählten werden ohnehin Gottes Wort „annehmen mit Freuden, ohne Zwang, ohne Krieg“. Die menschliche Vernunft irrt, wenn sie meint, daß das Evangelium durch Potentaten oder hochgelehrte Weltweise in ganze Länder und Städte breitgetragen werden könnte. Gerade „damit würde der Glaube verhindert“, der „frei ungenötigt sein“ muß¹⁸⁶. Die Gläubigen sollen zwar nicht die Welt verlassen, sondern in der Welt wirken¹⁸⁷, aber Christus braucht nicht „Rat und Hilfe der Potentaten“ für die Verbreitung seiner Botschaft, sonst hätte er sie schon mit Hilfe des römischen Kaisers einführen können. Sie muß in Demut und Armut ausgebreitet werden¹⁸⁸. Den Türken sollte mit Ernst der Glaube gepredigt werden¹⁸⁹. Auch Weigel tritt, ähnlich wie Paracelsus, obgleich viel weniger intensiv, für Mission ein, aber sie soll nur in rein geistiger Weise, in der dem Christentum gemäßen Stille, betrieben werden, da das Evangelium aus sich selbst wirken muß.

d) Glaubenszwang und Urteilen

Die entscheidende Polemik Weigels aber richtet sich gegen den innerchristlichen Glaubenszwang und gegen das Urteilen und Richten in Glaubensdingen unter den Christen. Hier kann er sich, im Anschluß an sein Vorbild Franck, entfalten.

Glaube und Urteil können nach seiner Meinung nicht dem Buchstaben der Schrift entnommen werden, denn „jede Part meint, die Schrift gehe sie allein an, sie sei gleich so falsch, als sie immer wolle, dann der erste Ketzler kann sich mit der Schrift flicken und decken“. Keiner soll auf dieser Grundlage richten oder urteilen, denn die Schrift ist nur „ein äußerlicher Spiegel“¹⁹⁰. Daher hüte man sich vor falschen Propheten, Lehrern und Sekten¹⁹¹: also gegen den Zwang des Buchstabens, der vor allem von dem „Weltgelehrten“ vertreten wird, die den frommen Mann verketzern, verjagen, einkerkern und töten¹⁹². Das Himmelreich ist auch nicht auf Orte, Personen und Zeremonien angewiesen, sondern steht frei im Geist und Glauben¹⁹³: also gegen den Zwang der Institution. Schließlich wendet er sich gegen den moralischen Glaubenszwang, wenn er betont, daß „ein Christ keinen zu

186. Postille III, zu St. Andreas; S. 4. 187. Ebd.; S. 8.

188. Ebd.; S. 9f. – Vgl. Postille I, z. 1. S. i. Adv.; S. 5: Christus als der sanft- und demütige Friedensfürst spricht: „Ich zwingе keinen zum Glauben, ich bin in Verachtung, in Armuth für der Welt, ich leide den Tod...“ Aber der Antichrist „wird mit Gwalt fahren und die Leute zum Glauben zwingen wollen“.

189. Postille I, z. 2. S. p. Epiph.; S. 144. 190. Güldener Griff, c. 20; S. 59.

191. Ebd.; S. 58.

192. Postille I, z. S. Reminiscere; S. 221.

193. Ort der Welt, c. 1; S. 2.

gefallen gläuben“ solle, weder Obrigkeit noch Vater, Mutter, Lehrer, Prediger u. dgl., denn falscher Gehorsam führt zum Unglauben¹⁹⁴. Der Glaubenszwang darf auch kein Gewissenszwang sein, vor allem nicht für die „unwissende Jugend“, die man „an die Schriften Zwinglii, Calvini, Lutheri, Philippi und anderer“ bindet¹⁹⁵.

Der Glaubenszwang darf erst recht nicht zu Kollektivmaßnahmen führen: Würde man Papisten, Lutheraner, Zwingliche, Picarden usw. ausrotten, „wie viel frommer Christen würden mit aufgeräumt“, „denn Gott hat die Seinen so wohl unter den Moscowitern und Türken als unter dem Papst und Luther. Es hindert auch mich und andere Gläubigen keine Secte, denn niemand mag mir den Glauben, das ist das Reich Gottes, nehmen . . .“ Es kommt auf meinen Glauben, nicht auf meinen Aufenthaltsort, meine Umgebung an¹⁹⁶. So sagt er unter Verwendung des paracelsischen Vokabulars. Vergebens ist es, wenn eine Sekte die andere verfolgt, es steht dem Christen nicht zu. „Nur die Falschen setzen sich zu Ketzermeistern und Richtern über ihren Nächsten . . .“ So betont er besonders im Blick auf die Abendmahlsstreitigkeiten¹⁹⁷.

Es geht nicht an, zu verketzern, zu verjagen, Sünder zu töten usw., da „wir doch alle gleich Sünder sind“¹⁹⁸. Falsch ist es, wie die Juden zu glauben, man tue Gott einen Dienst, wenn man das Evangelium hindern, wenn man „den rechten Scribenten und Lehrern den Druck verbieten“ will „aus Furcht der Ketzerei“¹⁹⁹. Ein jeder Mensch trägt in sich selbst die Möglichkeit zu Himmel und Hölle²⁰⁰. Wir haben darüber nicht zu befinden. Ähnlich hörten wir es schon bei Franck²⁰¹, dem Weigel hier vielleicht mit noch stärkerem Ton auf dem Persönlichkeitsgedanken folgt. Der Begriff der Toleranz erstreckt sich für Weigel zweifellos über das eigentlich Religiöse hinaus in andere Bereiche des Lebens.

e) Die Sekten

So wünscht er auch Duldung für die Sekten, obwohl sie ihm gleich fremd sind wie Paracelsus und Franck (wobei zu berücksichtigen ist, daß der Begriff der „Sekte“ weit gefaßt und auch auf die institutionellen Kirchen ausgedehnt ist). Praktisch ist der Glaube, obwohl er als rechter Glaube einig ist und bleibt, in viele Sekten zerstreut. Deren Ursache ist teils die Anerkennung der Autorität gewisser Lehrer, teils das Pochen auf die „Schrift des Buchstabens“. Die Anhänger des Buchstabens bezeichnen jeweils die Nonkonformisten als „Ketzer“, obwohl der Schriftbuchstabe ein „Beidenhänder“ ist, der gebraucht werden kann, wie man will²⁰². Aber die vielen Sekten und Glaubensbekenntnisse sind

194. Postille I, z. 1. S. p. Epiph.; S. 122 f.

195. Ebd. z. S. Reminiscere; S. 218.

197. Ebd. z. S. Quinquagesima; S. 194 f.

199. Ebd. z. 20. S. p. Tr.; S. 307.

201. Vgl. oben S. 190.

196. Ebd. z. 5. S. p. Epiph.; S. 160.

198. Postille II, z. 4. S. p. Tr.; S. 155.

200. Ort der Welt, c. 28; S. 95.

202. Güldener Griff, c. 18; S. 55.

doch eine „klägliche und erbärmliche Finsternis“²⁰³. Eine Sekte schiebt es auf die andere: Luther sagt vom Papst, was dieser von Luther sagt²⁰⁴. Die Sekten sind also nicht wünschenswert, sind aber auch ein lebendiger Beweis für die Notwendigkeit der Toleranz in geistiger Haltung und praktischer Verwirklichung. Die Empirie des aufgespaltenen Christentums führt Weigel – im Anschluß an Franck – zu weittragenden Folgerungen.

f) Die theologische Begründung

Die theologischen Wurzeln des Toleranzgedankens liegen bei Weigel – ähnlich wie bei Franck – im Glauben an ein Geistchristentum des „inneren Wortes“, das nicht „aus dem toten Buchstaben, sondern aus dem Glauben des Geistes durch das innerliche lebendige Befinden im Herzen“ urteilt und so dem Menschen die wahre feste Glaubensgrundlage gibt. So wie für Paracelsus das „Buch der Natur“, von Gott geschrieben, das wissenschaftliche Erkennen bzw. Erkennbare enthält²⁰⁵, so für Weigel das „lebendige Buch ihres Herzens“, in dem der „Finger Gottes“ schreibt, als Codex der religiösen Erkenntnisse²⁰⁶. Wir müssen zurückkehren, nicht zum Buchstaben, sondern zum Ursprung der Schrift, zum „Geist“²⁰⁷, denn „beide Lichter“ (der Natur und des Geistes im Sinne von Paracelsus) bezeugen, „daß es alles von innen heraus komme, und nichts von außen hinein“²⁰⁸. Daß man dies übersieht, ist für ihn das „Labyrinth und Irregang der Theology“²⁰⁹, so wie Paracelsus einst vom „Labyrinthus Medicorum“ sprach.

Im Unterschied zu dem Paradoxa konfrontierenden Franck geht Weigel mit seiner Untersuchung des theologischen Erkenntnisprinzips, die ihn zur Toleranz führt, weiter und tiefer. Er begründet mit Hilfe der paracelsischen Naturphilosophie und Erkenntnistheorie bzw. Methodologie der metaphysisch basierten Erfahrungswissenschaft, warum das Prinzip des Geistes und der Innerlichkeit dem Buchstaben erkenntnismäßig überlegen ist. Und damit leitet er das freie Christentum theoretisch überzeugender und gründlicher als Franck aus der Innerlichkeit des Erkennens ab, die freilich bei ihm kein reiner Subjektivismus zu sein scheint, so wenig wie von seinem Vorbild Paracelsus das „Licht der Natur“ im Menschen als subjektive Größe gefaßt wird.

203. Ebd. c. 24; S. 65.

204. *Astrologia Theologizata*, c. 8; S. 24.

205. Vgl. etwa Vorreden und erste Kapitel des *Labyrinthus Medicorum*; ed. Sudhoff, *Sämtliche Werke*, Bd. XI, S. 163–190. 203 f.

206. *Güldener Griff*, c. 18; S. 55. – Vgl. ebd., c. 26; S. 69.

207. Ebd., c. 28; S. 74.

208. Ebd., *Beschluß*; S. 75. – Vgl. *Gnothi Seauton*, c. 12; S. 34: die Erkenntnis ist in uns „*cognitio est in cognoscente & non in cognito*“.

209. *Gnothi Seauton*, c. 14; S. 39.

3. FRIEDENSIDEE

a) Glaubenskrieg

Die Ablehnung des Krieges ist für Weigel und für das deutero-weigelianische Schrifttum so selbstverständlich, daß nur gelegentlich davon gesprochen wird. Ausgangspunkt ist natürlich der Glaubenskrieg.

Wie Paracelsus sieht er die Taufe als die Weihe des Menschen zu einem Krieger Christi im innerlichen, geistigen Kampf gegen Fleisch und Blut und gegen die bösen Geister. Aber der Antichrist nimmt das Neue Testament zum Deckmantel für die Verteidigung des Krieges. Irrtümlich glaubt man, das Wort Gottes „mit langen Speießen“ beschirmen zu müssen und so einen „guten Stand“ zu erwerben. Dabei ist doch Christus der Friedensfürst²¹⁰. Es „sind nicht Gliedmaßen der christlichen Kirchen, die den Glauben mit Krieg, Mord und Schwert verteidigen“, denn Christus ist wie ein Lamm gestorben und hat keine Gewalt gebraucht²¹¹.

In der „Astrologia Theologizata“ wird dieser legitim Weigelsche Gedanke weiter ausgesponnen. Sie wendet sich gegen die Fürsten und Potentaten, die den Glauben, „den sie doch nicht haben“, mit dem Schwert beschirmen. Solche Fürsten aber sind „trunken vom Greuel der Huren Babylon“, verlieren „das zeitliche Leben und auch das ewige darzu“, denn sie verleugnen den Glauben an Gott²¹². Christus hat nicht seine Diener ausgesandt, „mit leiblichen Waffen Städte und Länder zu bekriegen und dem Evangelio untertänig zu machen. Hat auch nicht befohlen, jemals den heiligen Glauben mit Kriegsvolk oder Schwerte zu verteidigen“. Wie kann der Feldprediger Beichte abnehmen, das Sakrament spenden, knien und beten lassen, „und darauf frisch hinan gehen und den Menschen ermorden“! Wie kann Christus so wider sich selbst sein²¹³?

b) Politischer Krieg

Aber auch der politische Krieg ist für Weigel indiskutabel. Das Anfangen von Krieg, Ausdruck für das Fehlen der Vergebungsbereitschaft, schließt aus vom Reiche Gottes²¹⁴. Das „Fechten, Rechten, Kriegen und Töten um das Zeitliche“ ist Gottes Kindern nicht zuträglich, schon weil ihr „Wandel im Himmel“ kein Eigentum an irdischen Gütern zuläßt, auch nicht für den König²¹⁵. Das sozialkritische Motiv begegnet uns also auch hier und verbindet sich mit dem Friedensgedanken. Nur die Weltkinder bekümmern sich „um das heidnische Recht“, während Gottes Kinder ihren Schatz im Himmelreich haben, um den sie nicht kriegen oder rechten oder gar töten müssen²¹⁶.

210. Postille I, z. S. Invocavit; S. 208 f.

212. Astrologia Theologizata, c. 16; S. 58.

214. Postille II, z. 22. S. p. Tr.; S. 326.

216. Ebd.; S. 335.

211. Postille II, z. 22. S. p. Tr.; S. 328

213. Ebd., c. 19; S. 70.

215. Ebd., z. 23. S. p. Tr.; S. 332 f.

Der Eigentumsbegriff ist überhaupt eine der Wurzeln des Krieges, insbesondere das Eigentum zeitlicher Güter bei den Geistlichen. Hier ist denn auch eine der Ursachen für die Religionskriege zu suchen, da „der Papst das arme Volk verhetzet wider den Türken, und wie dann die Geistlichen den Krieg billig achten . . .“ So kommt es zum Kampfe der Völker widereinander, zum Streit um Himmel und Gläuben, obwohl diese Christen „ärger als der Türke“ sind²¹⁷. Auch hier spricht sich die „Astrologia Theologizata“ noch schärfer aus. Die Argumentation ist die gleiche. Das Kriegen bleibe — so wird hier vernünfteln gesagt — denen überlassen, die Christus nicht erkannt haben²¹⁸. Es gibt kein bellum iustum, weil das Töten, Rauben usw. dem Evangelium widerspricht. Auch Luther rechtfertigt nicht den Krieg mit seiner Autorität, ebensowenig das Alte Testament, in dem ja die Israeliten „göttliche Kriege“ geführt haben. Vielleicht werden solche dereinst wiederkommen. Dann dürfen wir auf Gottes Befehl kriegen²¹⁹. Aber für den irdischen Eigennutz, der jetzt den Krieg beherrscht, ist das nicht möglich. Also ein Ausblick auf Endzeitliches, bei dem ebenfalls Paracelsus Pate gestanden hat.

c) Der Mensch ohne Vaterland

Für die Ablehnung des politischen Krieges zeigt sich bei Weigel ein Hintergrund, der neu und bedeutsam ist, der bei seinen Vorgängern nicht in dieser Weise vorhanden ist, zumal da hierbei auch die Entwicklung eines halben Jahrhunderts europäischer Geschichte zwischen Paracelsus, Franck und Weigel eine Rolle spielt. Paracelsus konnte sich noch in naiver Freude seines Deutschtums und seines Schweizer und Kärntner Vaterlandes rühmen, Franck aus den Anfängen des sich regenden Nationalismus und des intellektualistischen Patriotismus heraus sein „Chronicon Germaniae“ schreiben (1538). Vierzig Jahre später waren der Nationalismus und der Nationalstaatsgedanke in Europa bereits weiter gefestigt. Dies und die Beobachtung der Exulantschicksale lassen Weigel erklären:

„dann vnser Vaterland ist nicht diese Welt / nicht Europa / nicht Deutschland / nicht diß oder jenes Hauß ist vnser Heymat vnd Wohnung / denn daraus mag dich jagen ein sterblicher Mensch. ... vnd wer da saget er sey verjaget / als ein Exul im Elend / so er von einem Ort zum andern getrieben wird durch Tyrannen / derselbige weiß noch kennet nicht sein Vaterland / den Himmel / Christum / das Reich Gottes.“²²⁰

Gerade die Überlegung, daß man jederzeit aus seiner Heimat vertrieben werden kann, sei es durch Willkür oder Krieg, läßt ihn darauf hinweisen, daß „Orter außerhalb dir“ nicht das Vaterland sein können. Heimat und Vater-

217. Ebd., z. 25. S. p. Tr.; S. 354f.

218. Astrologia Theologizata, c. 15; S. 54.

219. Ebd., S. 55f. — Berufung auf Erasmus!

220. Ort der Welt, c. 14; S. 48.

land des Menschen, das Reich Gottes, sind ausschließlich in ihm selber²²¹. Dieses Vaterland aber kann man jederzeit finden und nie verlieren²²².

Diese zunächst mehr durch kosmologische Erwägungen zu Zeit und Raum veranlaßte Bagatellisierung des irdischen Vaterlandes zugunsten des himmlischen hat aber auch ihren praktischen Aspekt: man hat keinen Anspruch auf seine eigene nationale Obrigkeit, so wie die Juden mit Recht unter des Kaisers Herrschaft waren und sie ertragen mußten²²³. Wenn der Vaterlandsgedanke derart entmächtigt ist, dann bleibt natürlich auch keine ethische Begründung mehr für einen Krieg, nicht einmal für den von Paracelsus noch erlaubten Verteidigungskrieg. Die Wurzellosigkeit des modernen Menschen deutet sich an. Die alten Gemeinschaften werden bedeutungslos – hier zunächst einmal für den Spiritualismus der vom rein Geistigen her verstandenen christlichen Weltreligion.

d) Die Todesstrafe

Zu den charakteristischen Nebenerscheinungen der Friedensidee und Toleranzforderung gehört – wie bei Paracelsus – die Ablehnung der Todesstrafe, d. h. des legalisierten Tötens durch Staat und Gesellschaft. Eine verantwortungsvolle Politik von Christen dürfte nicht auf das Gutachten eines Gerichtes oder einer Fakultät hin, das aus dem Corpus Juris oder aus den Kommentatoren Bartolus und Baldus geschöpft ist, Übeltäter köpfen²²⁴. Wenn es auch im Alten Testament die Todesstrafe gegeben hat, so soll jetzt der Sünder Gelegenheit zur Buße haben, damit man vom Bösen abstehe, lebe und „anfahe zu leuchten in Christo“²²⁵. Um diese Möglichkeit des Lebens und der Besserung für den Sünder geht es Weigel, obwohl dies nicht rationalistisch-pädagogisch gemeint ist, sondern aus dem Zusammenhang des neuen Lebens in Christus zu verstehen ist. Ähnlich wie Paracelsus sagt er,

„daß wir den Sünder sollen suchen / heilen und bekehren / nicht hinwerffen / verdammen / tödten / dann den Sünder tödten ist Heydnisch / nicht Christlich gehandelt / und ist wieder das Liecht der Natur / der Heyde Justinianus wil das böse straffen mit dem Strange / Schwerdte und Feuer. Christus wil den Sünder bekehret haben / daß er sich bessere und lebe ... dann keine Leibes-Straffe vermag die Sünde hinwegzunehmen.“²²⁶

Der vermeintliche „Heide Justinianus“ stimmt wörtlich mit Paracelsus überein. Die Juristen haben das Fünfte Gebot nicht verstanden, weil sie Christus nicht kennen²²⁷. Todesstrafen sind ein Werk der unchristlichen Obrigkeit. Nur einen solchen Sünder soll man töten, der zur Buße und Besserung nicht willig ist und damit die Gnade Gottes beharrlich ausschlägt²²⁸.

221. Ebd., c. 19; S. 64 f.

223. Postille II, z. 23. S. p. Tr.; S. 338 f.

225. Postille II, z. 3. S. p. Tr.; S. 143.

227. Ebd.; S. 50.

222. Ebd., c. 29; S. 98 f.

224. Güldener Griff, c. 18; S. 54.

226. Postille III, z. Gründonn.; S. 49.

228. Ebd., z. Michaelistag; S. 99.

e) Der Endfriede in der neuen Welt

Friede wird freilich erst in einer anderen Welt verwirklicht werden. Die Friedenssehnsucht Weigels gipfelt im Eschatologischen wie bei Paracelsus, anders als bei Franck, den seine Methode von der Betonung solcher Hoffnungen absehen läßt. Das Motiv des inneren Friedens und des Sich-Zurückziehens in die Innerlichkeit fehlt natürlich auch bei dem Mystiker Weigel nicht.

Im Anschluß an das Danielbuch spricht Weigel davon, wie Gott „von Himmel ein ander Reich aufrichten werde, welches alle andere Königreiche zermalmen wird“. Das heilige Volk wird dann „den Platz behalten unter Christo, und wird dieses Reich kein Ende sein“²²⁹. Jetzt allerdings ist „das heilige Volk, das neue Jerusalem“ noch nicht gesammelt, sind noch nicht der eine Hirte und die eine Herde hergestellt²³⁰. Erst muß Satan aus dieser Welt ausgetrieben und das Reich Gottes auf Erden (das Tausendjährige) verwirklicht sein. Das Königreich Gottes auf Erden, das neue Jerusalem, „die güldene Welt“ wird eingetreten sein, wenn „alle Rotten und Secten“ hinweg sind. Christus wird darin der Herrscher sein²³¹.

Die „güldene Welt“, das „aureum saeculum“, ist die „dritte Zeit“, die „Zeit des Heiligen Geistes“, in der unter Christus die Liebe herrschen wird, während der Heilige Geist uns alles erklären wird²³². In dieser Zeit des Wandels in der Liebe wird sozialer Friede unter den Kindern des einen Vaters herrschen, die „im Garten dieser Welt“ leben, „ohne Eigentum in gemeinen ungeteilten Gütern“, damit in der Vorbedingung für den äußeren Frieden. Friede und Einigkeit werden verwirklicht sein. Das ist das Leben der neuen Kreatur²³³.

Dieser weite Ausblick zeigt uns, welche Ausmaße der Friedensgedanke und die Friedenssehnsucht bei Weigel haben, der zwar den von ihm vorgefundenen Vorschlägen nicht viel Neues hinzufügen konnte, sie aber doch aufs neue seiner Zeit und der Nachwelt interpretiert hat.

In den drei hier untersuchten Persönlichkeiten, ihren Motiven und Denkformen, können wir insgesamt bereits den Vollklang des modernen Friedens- und Toleranzgedankens vernehmen. Wenn er auch vorwiegend religiös bestimmt ist, so sind doch gewisse die Aufklärung vorwegnehmende rationale Züge nicht zu übersehen. Die drei Behandelten haben ihre Geistesverwandten in dieser Hinsicht in Erasmus und seinem Kreise. Bei anderen Denkern der Zeit klingen wohl gelegentlich unsere Fragen an, aber sie bleiben peripher. Daß sie bei Paracelsus und den Spiritualisten ins Zentrum rücken, macht eine Eigentümlichkeit dieser kleinen Gruppe aus, die sie von ihrer Umgebung abhebt. Die Heftigkeit, mit der z. B. Weigel und die Weigelianer die Vaterlandslosigkeit des Christen betonen, ist neu und erregend.

229. Ebd., z. Tage Mariae Verkündigung; S. 37. 39.

230. Ebd.; S. 38 f.

231. Ebd.; S. 39 ff.

232. Ebd., z. Gründonn.; S. 47.

233. Ebd.; S. 46 f.

ABSTRACT

To understand the statements of Paracelsus concerning peace and toleration, various aspects of his personality and work must be taken into consideration. Included in these are the conceptions of man and of life which he held as a physician, his theological doctrine of the missionary obligation of the church, his political longing for a reform of state and society, and his attitude being that of an outsider toward the world in general. His rejection of war must be understood in connection with his rejection of capital punishment. In developing this thought, he proceeds from the Fifth Commandment, but also from his medical and natural-philosophical conception of life. He teaches the doctrine of the brotherhood of all men in connection with eschatological considerations. In his treatment of toleration, which he discusses together with the missionary obligation of the church, he is concerned with the relation between Christianity and paganism. In the development of this theme he evinces at one time a rejection and at another a recognition of paganism. Then he develops "the question of heretics." With respect to relations within the church, he proclaims the necessity of mutual toleration as well of apparent heretics (nonconformists) on the part of society, as of the evil and erroneous and therefore in truth heretical government on the part of unjustly accused nonconformists, among whom, he believes, the true believers are to be sought. But these must use no kind of force. He rejects the use of force of any kind in matters of faith. Underlying these ideas are his faith in the brotherhood of all men and also an embarrassment over a new problem which had arisen in the sixteenth century, namely, the appearance of a large number of confessions, the adherents of which were certain of their convictions and demanded recognition. In this Paracelsus tries to be objective, although he is by no means neutral.

In connection with the development of Sebastian Franck's ideas concerning peace and toleration, his love for paradoxes and antinomies must be noted. These are for him much more than mere stylistic forms. Added to this is his pneumatic Christian being "for himself," the striving for independence, and the humanist enlargement of one's perspective, especially with respect to the paganism of antiquity. He attacks all forms of intolerance, but especially the use of force in matters of faith ("*Notzwang*"), and the political and social institutions which enforce a common faith. These he considers "world" and "flesh." His allegory of the eagle refers with remarkable precision to the Holy Roman Empire. Like Paracelsus he differentiates between real and apparent heresy. In no case does he permit the persecution of heretics. Tolerance is in the last analysis realized in the ideal of freedom of thought and "free Christianity," since there is no complete realization of goodness and justice on earth. This can be understood only in the light of the paradox. Similar is his approach to the rejection of the waging of war, which he considers an absurd activity. His demand for peace culminates — half resignedly — in the idea of inner peace. Franck is more realistic, more critical, and more "modern" than Paracelsus.

Valentin Weigel attacks the tyranny of the letter and of the institution (the "walled church" of Paracelsus) and the restraint of conscience and illustrates the dispersion of the kingdom of Christ among all nations. He preaches the gospel of a spiritual Christianity of "the inner Word." The sects must therefore be tolerated. War and capital punishment are rejected. Man is without a fatherland on earth and will find ultimate peace only in the new world. Weigel's ideas are closer to those of Paracelsus, upon whom he depends, than those of Franck, with which he is also familiar.

Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täufertum

Ein neuer Handschriftenfund

von Heinold Fast

Im Juli 1955 entdeckten Herr Dr. J. F. G. Goeters und der Berichterstatter in der Bürgerbibliothek in Bern einen Handschriftenband, der im Katalog von H. Hagen¹ als Cod. 464 unter der Überschrift „Anabaptistarum opuscula, Germanice“ geführt wird und den Titel trägt: „Erster teil Der Epistlen oder Sandbriefen auch anderen Schrifftn etlicher deren so man nent die widertöuffer.“ Es handelt sich um eine Sammlung von Briefen und Schriften des oberdeutschen Täuferführers Pilgram Marbeck und seines Freundeskreises, die mit wenigen Ausnahmen noch unbekannt sind und bei dem großen Mangel an Einzelnachrichten über diese Täufergruppe ein hochwillkommenes Quellenmaterial bieten.

Seit rund dreißig Jahren hat man der Gestalt Marbecks in der Täuferforschung besondere Aufmerksamkeit geschenkt². 1925 erschienen in der „Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten“ gleich zwei Aufsätze über ihn. Der eine, von Loserth, trug die biographischen Daten zusammen und besprach Marbecks große Schrift gegen Schwenckfeld, die „Verantwortung“, die Loserth inzwischen auch im Druck erscheinen lassen konnte³. Der andere Aufsatz, von Christian Hege, gab eine Einleitung in Marbecks „Vermahnung“ von 1542, die den Angriff Schwenckfelds verursacht hatte, und druckte die überaus seltene Schrift ab. Im selben Jahr entdeckte Hege in der Zentralbibliothek in Zürich die sog. „Testamentserläuterung“ Marbecks, ebenfalls ein in der Auseinandersetzung mit Schwenckfeld entstandenes Werk, auf dessen Existenz man bis dahin aber nur aus Zitaten in der „Verantwortung“ hatte schließen können. Zu diesen drei Hauptschriften Marbecks gesellte sich 1938 ein Bekenntnis von 1532 an den Straßburger Rat, das J. C. Wenger aus Straßburger Akten veröffentlichte⁴. Das Ergebnis der Forschungen war, daß man jetzt in Pilgram Marbeck den bedeutendsten oberdeutschen täuferischen Theologen seiner Zeit sah,

1. Hermann Hagen, *Catalogus codicum Bernensium* (Bibliotheca Bongarsiana), Bern 1875.

2. Ein Forschungsbericht darüber von Chr. Hege im ARG 1940, S. 249–257.

3. J. Loserth, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jh., Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542*, Wien u. Leipzig 1929. Vgl. Loserths Artikel über Marbeck im Menn. Lex. III (1. Lfg. 1938), S. 25–34.

4. Menn. Quart. Rev. 12 (1938), S. 167–202. Ebd. S. 137–166 „The Life and Work of P. M.“ (sehr sorgfältig) u. S. 205–256 über Marbecks Theologie. Über die Erbsündenlehre Marbecks H. Quiring, Menn. Quart. Rev. 9 (1935), S. 155–164 u. Menn. Geschichtsbl. II (1937), S. 10–17.

und nicht nur den bedeutendsten Theologen, sondern auch einen der bedeutendsten Täuferführer. Für Marbeck war seine Theologie eine aus der praktischen Gemeindegemeinschaft erwachsene und für das Leben in einer konkreten Gemeinde hilfreiche Notwendigkeit. Er scharte deshalb eine beachtliche Anhängerschaft um sich und nahm von seinem jeweiligen Hauptwohnsitz aus Beziehungen zu weiten Täuferkreisen auf. Aber hier wird unser bisheriges Bild vom Leben Marbecks undeutlich. Gerade die praktische Seite seiner Arbeit lag für uns weitgehend im Dunkeln. Anfang 1532 verließ er Straßburg, 1544 kam er nach Augsburg, und 1556 starb er daselbst. Von diesen 24 Jahren lassen sich nur wenige Jahre mit konkreter Anschauung füllen, besonders die Jahre von 1542 bis 1546, in denen die drei erwähnten Bücher geschrieben wurden, also die Zeit seiner Auseinandersetzung mit Schwenckfeld. Aber da haben wir fast nur die rein theologische Diskussion und erfahren von seiner Gemeinde kaum etwas. Farbe bekommt das Bild lediglich durch das, was von anderer Seite über den Freund Marbecks, Leupolt Scharnslager, an die Öffentlichkeit drang⁵.

Das wird anders mit der Kenntnis des Berner Handschriftenbandes. Durch ihn erhalten wir einen Einblick in die inneren Angelegenheiten der Gruppe. Ihre Theologie tritt uns nicht nur in ihrer polemischen Entfaltung, sondern in ihrer die Gemeinde aufbauenden und läuternden Funktion entgegen. Wenn dabei in der Reihe der Jahre, die für uns Bedeutung gewinnen, noch allzu große Lücken bleiben und wir für deren Schließung die Auffindung weiterer Quellen (z. B. des zweiten Teils der Episteln oder Sendbriefe⁶) abwarten müssen, so sollte das nicht daran hindern, schon jetzt zusammenzufassen, was der Berner Band an neuen Nachrichten und neuen theologischen Einblicken bietet, zumal dadurch die Suche nach weiterem Material nur gefördert werden kann⁷.

I. DIE HANDSCHRIFT UND IHR INHALT

Die Handschrift (22×16 cm, Einband 1941 neu bezogen) zählt 16 unpaginierte (I–XVI) und 354 paginierte Blätter⁸. Die Abschriften sind durch rote Unter-

5. Vgl. den zusammenfassenden, demnächst erscheinenden Artikel im Menn. Lex. von G. Hein.

6. Auf ihn läßt sich außer aus dem Titel auch aus dem Inhaltsverzeichnis schließen. Zwei Nummern beziehen sich nicht auf den ersten, vorliegenden Band, sondern weisen mit ihrer hohen Seitenzahl auf einen zweiten Teil der Episteln, der also die Paginierung des ersten fortgesetzt: Erstens eine Epistel Jörg Weckerlins, des Dieners der Schweizer Brüder an „h. Jacob Schnidern zu Augspurg“, 22. März 1555 (S. 534). Zweitens „Frag und antwort der oberkeit halben“ (438).

7. Herrn Prof. Dr. R. Friedmann (USA) und Herrn Dr. Goeters verdanke ich wertvolle Unterstützung zum Ganzen und im Einzelnen.

8. Bl. 67 ist herausgeschnitten; vor Bl. 164 ist ein Blatt von derselben Hand eingesetzt und zum zweiten Mal als Bl. 164 numeriert; die Blattnummern 342 u. 343 sind

streichungen, ausgemalte Anfangsbuchstaben und Randschnörkel verziert. Sie stammen von der Hand Jörg Malers. Doch sind der erste Titel (Bl. Ia) und das Inhaltsverzeichnis (Bl. II u. IIIa) von anderer Hand geschrieben. Eine dritte Hand, die des späteren Besitzers des Bandes (Vorname: Jakob), hat auf Bl. 353 b u. 354 a sowie im inneren Einbanddeckel Notizen zur Familiengeschichte von 1579 bis 1594 eingetragen und durch den Band hindurch verschiedentlich Randbemerkungen hinterlassen. Die Randnotizen einer vierten Hand stammen nicht mehr aus dem 16. Jahrhundert (z. B. Bl. 134 b).

Bl. IVa wird das ursprüngliche Titelblatt gewesen sein. Es ist von Jörg Maler nach Abschrift des Ganzen am 21. Sept. 1561 in Reimen aufgesetzt und gibt dem Band den Namen „das Kunstbuch“⁹. Bl. IVb bis XIIa enthalten als Vorrede eine gereimte Auslegung des Sprichworts „Die Gelehrten die Verkehrten“ durch Valentin Ickelsamer, die später (s. u. Nr. 22) noch einmal wiederholt wird. Bl. XIIb bis XIIIb folgt eine bei Beginn der Abschrift am 4. März 1561 verfaßte gereimte Einleitung Jörg Malers. Bl. XIIIb bis XVI sind mit verschiedenen Sprüchen (meist Kirchenväter, aber auch einer von Maler selbst) ausgefüllt. Der Hauptteil reicht von Bl. 1 bis 345. Bl. 346 a ist leer. Bl. 346 b trägt wieder Sprüche. Bl. 347–352 bringt als Schlußrede (s. u. Nr. 42) eine gereimte Betrachtung über die zwei goldnen Kälber (1. Kg. 12 auf Papst und Luther gedeutet) von Lienhart Schienhere. Der Hauptteil enthält folgende Briefe und Schriften:

1. Sigmund Bosch an die Ältesten und die Gemeinde in Austerlitz und alle andern erreichbaren Gemeinden in Mähren. 17. Juli 1548. Von der letzten Zeit. Bl. 1a–3a
2. Pilgram Marbeck an Magdalena von Pappenheim und andere daselbst. Augsburg, 1545. Von den Verstorbenen in Sünden etc. Bl. 3b–5b
3. Pilgram Marbeck an alle Wahrgläubigen im Lande Mähren und im Elsaß. Augsburg, 1544. Von den Fleischfreien, die alles Macht haben wollen. Bl. 6a–8b

vergessen, so daß auf 341 die Nummer 344 folgt, ohne daß der Text unterbrochen ist. Neben der fortlaufenden Numerierung sind die einzelnen Briefe oft noch ein zweites Mal in sich paginiert.

9. Wortlaut: „Das kunstbuch bin ich genant, den fleischlichsynnten vnbekannt. Wer aber den geist cristi hat, der finth darinnen fruee vnd spat, was sein hertz vnd gmueth thut freyen. Von got allein kombt das gedeyen. Es ist weit vber silber vnd gold. Darum, frumer, bis im von hertzen hold. Vil gotes gheimnuß send darinn, wiltu, es erleucht dir hertz, muth vnd synn. Darum laß dirs sein mit hertzen lieb. Inn gotesforcht dich allzeit ieb. Was du nit kanst vernemen, bit got, das er dirs geb zuerkennen. Vor gähem vrtil dich wol hiet, das geb vns got durch seine gueth, durch Jesum cristum, seinen sun. Der helf vns inn seis gnadentum. Amen. – Geschrieben vnd geendet, den sechsundzweintzigsten septemember im eins vndsechzigisten jar. Nachdem hab ich es tragen dhar, wo es dann hingehöret hat. Got verleihs vns allen sein genad. Amen. – Jörg vonn Augspurg, den man nennth Maler.“ – Dazu Malers Monogramm, das sich auf Bl. 156 b wiederholt („On mich ists verloren“). Es folgt ein Spruch Freidanks.

4. Pilgram Marbeck. Von der Liebe. Bl. 8b–10b
5. Pilgram Marbeck an die um Straßburg (Kinzig und Lebertal). Probin bei Ilanz, Graubünden, 21. Dez. 1540. Von der Einigkeit der Braut Christi. Bl. 11a–14b
6. Hans Hut. Ein Anfang eines rechten christlichen Lebens. Bl. 15a–26b¹⁰
7. Pilgram Marbeck an die Schweizer Brüder. 1531 (? , wahrscheinlicher c. 1542). Von wegen der jähren Gerichte und Urteile. Bl. 27a–62b (1–36)¹¹
8. (Pilgram Marbeck) an die Schweizer Brüder in Appenzell, besonders Uli Scherer und Jörg Maler. 1543. (Versuch der Begleichung eines Zwiespalts.) Bl. 63a–66b (37–40)¹²
9. Lienhart Schiemer (an die Gemeinde Gottes zu Rattenberg). Rattenberg (Inn), 5. Dez. 1527. (Von der Gnade Gottes.) Bl. 68a–90b (1–23)¹³
10. Lienhart Schiemer an die christliche Gemeinde zu Rattenberg. (Rattenberg, 1527.) (Über die 12 Artikel und von der wahren Taufe.) Bl. 91a–109a (24–42a)¹⁴
11. Lienhart Schiemer aus seinem Gefängnis. (Rattenberg), 1527. Ein wahrhaftig, kurz Evangelium, heut der Welt zu predigen. Bl. 109b–111b¹⁵
12. Hans Schlaffer (und Lienhart Funckh.). Schwaz, 3. Febr. 1528.
 - a) Ein einfältig Gebet Bl. 112a–115b (1–4b)
 - b) Beicht und offenbares Bekenntnis Bl. 115b–128b (4b–17)¹⁵
- (Bl. 128b Spruch – über das Heil in Christo)
13. Pilgram Marbeck. Von der Liebe Gottes in Christo. Bl. 129a–143b (1–15)
14. Jörg Maler an Ulrich Agemann in Konstanz. St. Gallen, 15. Oktober 1552. (Versuch, ihn zurückzugewinnen). Bl. 144a–156b
15. Pilgram Marbeck. Augsburg, 22. Jan. 1555. Von der Menschheit Christi. Bl. 158a–163b
- (Bl. 164² Antwort auf die Frage dreier Prädikanten und eines Predigermönches über die Taufe)
16. Pilgram Marbeck an die Gemeinden in Mähren. (Augsburg, 1553). Vom Dienst und Dienern der Kirchen. Bl. 164a–167b (1–4b)
17. Die Gemeinden in Mähren an Pilgram Marbeck in Augsburg. 19. März 1553. (Antwort auf Nr. 16) Bl. 167b–170a (4b–7)
- (Bl. 170b Von der wahren Geduld)
18. Pilgram Marbeck. Augsburg, 24. Aug. 1550. Von fünferlei Frucht wahrer Buße. Bl. 171a–179a (1–9)
- (Bl. 179 Vom Gericht und von der Erlösung)
19. Leupolt Scharnschlager. Gemeindeordnung der Glieder Christi in sieben Artikeln. Bl. 180a–183b (1–4)
20. Leupolt Scharnschlager. Gemeine Vermahnung und Erinnerung zur Besserung des Leibes Christi. Bl. 184a–186b (5–7)

10. Gedruckt bei Lydia Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinn-ter I., Leipzig 1938, S. 12–14.

11. Die eingeklammerten Ziffern geben die Paginierung innerhalb der einzelnen Nummern an. Vgl. Anm. 8.

12. Der Schluß (Bl. 67) ist herausgeschnitten.

13. Gedruckt bei L. Müller, S. 58–77, hier vereinzelt erweitert.

14. Gedruckt ebd., S. 44–58 u. 77–79.

15. Nicht bei Müller.

21. (Anonym.) (Kriegsordnung des Himmlischen Kaisers für seine Hauptleute.)
Bl. 187a–194b (1–8)
22. (Valentin Ickelsamer.) Die Gelehrten die Verkehrten. (Identisch mit der gereimten Vorrede Bl. IVb–XIIa.)
Bl. 195a–203b (1–9)
23. Hans Has von Hallstadt an die Auserwählten zu Windisch-Gratz. (Graz, 1527.)
(Vom Trost der Christen in der Verfolgung.)
Bl. 204–214 (1–11)
24. Cornelius Veh an die in Appenzell und die in und um Zürich. 8. März 1543.
Bl. 215a–227b (1–13)
25. Jörg Maler. Appenzell, 1547. Ein Rechenschaft des Glaubens. Bl. 228a–235b (1–7)
26. Sigmund Bosch an Jörg Maler. 4. Juli 1553. (Allgemeine Ermahnung zur Gedult in aller Trübsal.)
Bl. 236a–237b (1–2)
27. Pilgram Marbeck an Leupolt Scharnschlager. 15+5. Von der Erbschaft der Sünde etc.
Bl. 238a–240b (3–4)
- (Bl. 241–242 [6–7] Bekenntnis des Athanasius.)
(Bl. 241b Prophezeiung Albrecht Gleicheisens von Erfurt aus dem Jahr 1372 auf das Jahr 1528.)
28. Helene von Freyberg. Schuldbekenntnis. Bl. 243a–246a (1–4)
29. Leupolt Scharnschlager. Ob ein Christ Obrigkeit sein mag. Bl. 246b–247b (4b–5)
30. Leupolt Scharnschlager an die Brüder in Graubünden und Appenzell. (Nach Mai 1544.) (Trost in der Verfolgung.)
Bl. 248a–251a (1–4a)
31. Leupolt Scharnschlager an Martin Planchner, da dieser zu Chur vertrieben worden. 24. Mai 1544.
Bl. 251b–253b (4b–6b)
32. Leupolt Scharnschlager an die im Elsaß. Vom wahren Glauben und gemeinem Heil in Christo.
Bl. 254a–263b (1–10)
33. Pilgram Marbeck an die Brüder in Württemberg. Chur, 15. Aug. 1544. Von der christlichen Kirchen und der Hagar'schen.
Bl. 264a–271b (1–8)
34. Pilgram Marbeck an die in Graubünden u. Appenzell. Augsburg, 9. Aug. 1551. (Wegen Streitereien und Uneinigkeit bei den Schweizern.)
Bl. 272a–277b (1–6)
35. Pilgram Marbeck an die in Graubünden, Appenzell, St. Gallen und im Elsaß. Augsburg, 1. Febr. 1547. Von der Tiefe (Niedrigkeit) Christi.
Bl. 278a–301a
36. Hans Bichel an Sophia von Bubenhofen, geborene Marschallin von Pappenheim. Waiblingen, 7. Jan. 1555. Zu ihrer Besserung.
Bl. 301a u. b
37. Pilgram Marbeck an die Geliebte zu Austerlitz und anderswo. (Nach 1544.) Von der innerlichen Kirchen etc.
Bl. 302–306
38. Pilgram Marbeck an Magdalena von Pappenheim. Augsburg, 9. Dez. 1547. Von dreierlei Menschen, so sich im Gericht finden. Vom bäurischen Adel.
Bl. 307–317
39. (Anonym.) 1533. Eine Trostepistel, aus heiliger Schrift zusammengezogen.
Bl. 318a–331a
40. Jörg Maler. 1554. Ein Bekenntnis des Glaubens (nach dem Apostolikum).
Bl. 331b–335b
41. (Christian Entfelder. 1530.) Von wahrer Gottseligkeit, wie der Mensch allhie in dieser Zeit dazu kommen mag.
Bl. 336–345
42. Schlußrede von Lienhart Schienhere (s. o.).

II. MÄRTYRERZEUGNISSE AUS DER ANFANGSZEIT

Die 42 Briefe und Schriften stammen aus den Jahren von 1527 bis 1555. Doch sind sie über diese Zeitspanne von 28 Jahren sehr ungleich verteilt. In die dreißiger Jahre fallen nur zwei Stücke, der Traktat Entfelders von 1530 (Nr. 41) und die Trostepistel von 1533 (Nr. 39)¹⁶. Die eigentliche Korrespondenz aus dem Marbeckkreis beginnt erst 1540 mit Nr. 5. So hebt sich sehr deutlich die Gruppe der 1527 und 1528 geschriebenen Stücke heraus¹⁷. Es sind Märtyrерzeugnisse aus der Anfangszeit des Täuferturns und, wie sogleich auffällt, aus der unmittelbaren Umgebung des damals gerade erst für das Täuferturn gewonnenen Marbeck. Wir haben es in ihnen mit einigen der innerhalb des Marbeckkreises tradierten Schriften erster Glaubenszeugen zu tun, aus denen man sich geistlichen Trost holte und auf die man in seinem theologischen Denken immer wieder zurückgriff.

Drei dieser Frühschriften sind bereits bekannt und veröffentlicht¹⁸. Von den drei andern kennen wir die Verfasser¹⁹. Der seiner historischen Wirkung nach wichtigste dieser ersten Täuferführer war zweifellos der Buchhändler Hans Hut²⁰. Hut stammte aus Mitteldeutschland und war stark von Müntzer und vielleicht auch von den Zwickauer Propheten beeinflusst²¹. Die radikal-revolutionären Pläne, deren Verkündiger er als Schüler Müntzers gewesen war, hatte er nach der Niederlage der Bauern bei Frankenhausen aufgegeben. Doch blieb ein starker Einschlag der Kreuzes- und Geisttheologie seines Meisters bei ihm zurück, als Hut Pfingsten 1526 in Augsburg von Hans Denk, den er schon 1524 in Nürnberg kennengelernt hatte und der ebenfalls von Müntzer beeinflusst war²², die Erwachsenentaufe empfing und für das von der Schweiz heraufgedrungene Täuferturn gewonnen wurde. Als eifrigster Täufermissionar durchzog Hut Franken,

16. Zur falschen Datierung von Nr. 7 s. u. Anm. 63.

17. Nr. 6; 9–12 und 23.

18. Nr. 6; 9 und 10; vgl. Anm. 10, 13 und 14.

19. Schiemer (Nr. 11), Schlaffer (Nr. 12) und Has (Nr. 23).

20. Neben Loserths Artikel über Hut im Menn. Lex. vgl. bes. Wilhelm Neuser, Hans Hut. Leben und Wirken bis zum Nikolsburger Religionsgespräch, Diss. Bonn, Berlin 1913. Leider ist die Arbeit noch nicht abgeschlossen, und von den fertigen sechs Paragraphen sind nur zwei gedruckt.

21. Es ist durchaus möglich, daß die drei Handwerker, die Hut 1524 in Weiffenfels i. S. traf, und durch die er an der Kindertaufe irre wurde (die „entscheidende Stunde seines Lebens“: Neuser S. 12), aus dem Kreis um Nikolaus Storch stammten. Diesen Hinweis verdanke ich Alexander Rempel. Von einer Wiedertaufe allerdings war damals noch nicht die Rede. Seine Taufe durch Denk (1526) im Auge, sagt Hut später nämlich: „hab vor von kainem gehort noch gewisst, der sich hab wider lassen tauffen.“ Chr. Meyer, Die Anfänge des Wiedertäuferturns in Augsburg, Zeitschr. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg I (1874) S. 224.

22. Das zeigen die Quellennachweise von Walter Fellmann zu den jetzt von ihm herausgegebenen Schriften Denks.

Bayern, Mähren und Österreich und hinterließ, als er im September 1527 in Augsburg gefangen wurde und im Dezember dort im Gefängnis umkam, eine große Anhängerschaft. Fast die ganze österreichische Täuferbewegung und die von ihr abhängigen kommunistischen Gemeinden in Mähren haben Hut'sches (und in diesem Sinn auch münzterisches) Gedankengut in mehr oder weniger selbständiger Weise verarbeiten müssen. Die zeitlich an erster Stelle unseres Bandes stehende Schrift Huts vom „Anfang eines rechten christlichen Lebens“ (Nr. 6) macht eine kurze Skizze seiner Botschaft hier notwendig²³.

Man hat die Theologie der Täufer als Märtyrertheologie beschrieben²⁴. In keinem Fall trifft das Stichwort eher die Mitte der Sache als bei Hans Hut. Kreuz, Leiden, Trübsal, Verfolgung sind die zentralen Begriffe, um die sich bei ihm alles Weitere ordnet. Mit der „Verwilligung“ unter das Kreuz beginnt das Christenleben. Die Taufe des Wassers ist das äußere Zeichen dafür. Aber eben nur das äußere; die wahre Taufe ist die mit den Wassern der Trübsal, die Taufe des Blutes und des Feuers. In Kreuz und Leiden müssen wir „purgiert“ werden und der Welt und unserem alten Adam absterben, um zu wahrer Vollkommenheit und Gelassenheit wiedergeboren zu werden. Ebenso das Abendmahl: Als Feier in der Gemeinde ist es ein Bekenntnis zur Nachfolgebereitschaft in Kreuz und Leiden. Aber den eigentlichen Kelch trinkt der Christ in der Bewährung dieses Bekenntnisses im Leben. Darin ist uns Christus vorangegangen. In seiner Schwachheit und Niedrigkeit ist er der Welt und den „wollüstigen Gelehrten“ ein Ärgernis und ein Entsetzen; „und kann doch niemand den süßen Sohn Gottes überkommen, er schmeck denn zuvor den bittern in der Rechtfertigung“. Denn es ist das Wesen des „Werkes Gottes“ an uns, der „Rechtfertigung“, daß Gott uns züchtigen und in der Feuerprobe unseren Glauben sich bewähren lassen will. Wir wissen davon durch die Predigt vom „Evangelium aller Kreatur“, der Hut sich so leidenschaftlich verschrieben hat. Deutlicher nennt er es an anderer Stelle das „Evangelium in den Kreaturen“²⁵. Die Kreatur, das Tier, muß unter der Hand des Menschen leiden. „Und wie die Kreaturen von der Menschen wegen leiden, also müssen die Menschen von göttlich's Wort wegen auch viel leiden.“ Besonders trifft es aber seine Auserwählten: Denn mit der Taufe hat der wahrhaft Gläubige den Bund Gottes empfangen, den Christus von Gott im Jordan angenommen hat, und in diesem Bund ist er bedingungslos der tötenden und zum Leben erweckenden Hand Gottes, seiner „ernstlichen Gerechtigkeit“ ausgeliefert. Huts Leidensfrömmigkeit vermählt sich hier mit seiner (ebenfalls münzterischen) Eschatologie. In dieser „letzten und allergefährlichsten Zeit“ ist das Volk seines

23. Das Folgende auch nach dem Text bei L. Müller, nach den fränkischen Akten (Schornbaum 1934) und nach den Urgichten bei Chr. Meyer (Anm. 21).

24. Ethelbert Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung, Zeitschr. f. Kirchengesch. XV (1933). Auch Menn. Quart. Rev. XIX (1945) S. 179 ff.

25. Vgl. Mark. 16, 15 (Predigt das Evangelium aller Kreatur!). Dabei wird der Dativ als Genitiv umgedeutet.

Bundes in ganz besonderer Weise aufgerufen und wird als Volk der Endzeit die Welt richten. Hut soll phantastische Hoffnungen auf die Beseitigung der gottlosen Obrigkeit und den Beginn der Herrschaft des Gottesvolkes schon mit dem Jahre 1527 bzw. 1528 gepredigt haben. In seiner in unserem Band tradierten Schrift spielt diese Hoffnung keine Rolle mehr, wie auch seine recht freie Auffassung von der Autorität der Heiligen Schrift keinen Eingang in den Marbeckkreis gefunden hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch die unter Nr. 27 (Bl. 242b) überlieferte Prophezeiung Albrecht Gleicheisens von Erfurt von 1372 auf das Jahr 1528²⁶. Wir haben es wohl mit einer der Quellen der apokalyptischen Gedanken Huts zu tun.

Die Schüler Huts setzten über seinen Tod hinaus die Missionsarbeit mit unvermindertem Eifer fort. Zwei der bemerkenswertesten unter ihnen sind in unserer Briefsammlung vertreten, Lienhart Schiemer²⁷ und Hans Schlaffer²⁸. Beide leben ganz in der Gedankenwelt Huts. Wir finden bei ihnen dieselbe, aus der Mystik und von Müntzer herstammende Terminologie einer leidenschaftlichen Kreuzesfrömmigkeit²⁹. Huts „Evangelium aller Kreatur“ ist für sie die entscheidende Offenbarung gewesen. Zu allererst in seiner Niedrigkeit und Gelassenheit ist uns Christus der „Schlüssel Davids“, das „Zeichen des Jona“. Ihm nachfolgen bedeutet neben der selbstverständlichen Nachfolge im christlichen Wandel vor allem Kreuzesnachfolge, Nachfolge in den Anfechtungen, in die sich Christus bei seiner Höllenfahrt begeben hat. Auch die Taufe und das Abendmahl werden bei Schiemer und Schlaffer in diesem Licht gesehen, und nur das Volk, das sich unter solchen äußeren Zeichen sammelt und von Gott selbst durch seine Gerichte auserwählt wird, ist das Volk seines Bundes. Von dem müntzerischen Ruf des Gottesvolkes zu den Waffen allerdings weiß man nichts mehr. Das Tragen des Kreuzes bedeutet auch den Verzicht auf jeden Rechtsanspruch und seine gewaltsame Durchsetzung, selbst wenn eine solche, wie Müntzer das glaubte, im Namen Gottes und seines nahenden Gerichtes proklamiert werden könnte.

Lienhart Schiemer und Hans Schlaffer aber müssen in den Gesichtskreis Marbecks getreten sein, als dieser sich gerade erst, und vielleicht noch nicht einmal endgültig, für das Täuferturn entschieden hatte. Beide kamen im November 1527 das Innthal herauf nach Tirol. In welchem Maße dort die Täuferbewegung bereits

26. Ich habe über ihn sonst nichts in Erfahrung bringen können.

27. Nr. 9 bis 11. Ob der Verfasser der Schlußrede (Nr. 42), die nicht erst 1561, sondern auch schon in den zwanziger Jahren geschrieben sein kann, mit Schiemer identisch ist, steht nicht fest. Vgl. jedoch u. S. [37].

28. Nr. 12. Weitere Schriften Schlaffers bei L. Müller. Vgl. J. Beck, Geschichtsbücher, S. 63f.

29. Wie diese Gedanken ihren Weg zu Müntzer u. a. über den die Mystik selbständig umwandelnden Luther genommen haben, hat K. Holl in seinem Aufsatz über „Luther u. die Schwärmer“ in den Ges. Aufs. I, S. 420 ff. gezeigt.

um sich gegriffen hatte, ist nicht festzustellen³⁰. Wahrscheinlich nahm sie erst seit dem Kommen Schiemers und Schlaffers ihren eigentlichen Aufschwung³¹. Die missionarische Tätigkeit beider war zwar denkbar kurz. Beide wurden sehr bald von der Regierung festgenommen³². Aber vom Gefängnis aus konnten sie noch mit ihren Anhängern in Verbindung treten, und was wir von ihnen an Briefen und Schriften überliefert haben, ist in dieser Zeit entstanden. Schiemer lag in Rattenberg, und zwei seiner Briefe (Nr. 9 u. 10) sind ausdrücklich an seine Anhänger dort gerichtet. Schlaffer war ebenfalls durch Rattenberg gekommen und hatte in der Nähe für ein paar Tage bei einem Onkel Unterkunft gefunden, bevor er auf seiner Weiterwanderung in Schwaz in die Hände der Obrigkeit geriet. Marbeck nun hielt das Amt eines Bergrichters in Rattenberg inne, und es wird nicht von ungefähr sein, daß die erste Nachricht, die auf seine Beziehungen zu Täufern schließen läßt, in die Zeit zwischen der Hinrichtung Schiemers am 14. Januar 1528 und derjenigen Schlaffers am 4. Februar fällt³³. Am 28. Januar nämlich trat er von seinem Amt zurück, und sechs Tage später übergab er es

30. J. Loserth, *Der Anabaptismus in Tirol*, Arch. f. österr. Gesch. 78 (1892) S. 448 ff. hat auf Grund des Beck'schen Materials die erste und grundlegende Darstellung davon gegeben. Weitere Literatur bei E. Correl, *Anabaptism in the Tyrol, a Review and Discussion*, Menn. Quart. Rev. I, 4 (1927), S. 49–60. Als erste Nachricht über die Täufer im Inntal gilt die Aussage Huts vom 16. Sept. 1527 über seine Taufe Pfingsten 1526, zu der er von Hans Denk und einem „Caspar Ferber, der das ferberwerck alhie (in Augsburg) gelernet (sey aus dem Intal pürtig)“, überredet worden sei. Sie hätten „anzeigt, wie ettlich brueder im Intal weren, die sich hetten lassen tauffen und so ain christlich leben fuerten“. (Chr. Meyer, s. o. Anm. 21, S. 217). Ich schenke im Gegensatz zu Loserth der Aussage in dieser Form keinen Glauben. Es hat sich entweder Hut oder der Protokollant der Urgicht versehen. Denn natürlich und passend ist an dieser Stelle nur, daß man Hut erzählt hat, wie etliche im Schweizerland sich hätten taufen lassen. Ferber ist auch gar nicht gerade erst aus dem Inntal eingetroffen, um von einer Täuferbewegung dort Meldung machen zu können, sondern ist im Inntal nur geboren und hält sich (anscheinend schon geraume Zeit) in Augsburg auf, um sein Handwerk zu erlernen. Damit fällt jeder Beleg für 1526 weg. Der Hirt aus dem Sarntal, der im Pustertal 1526 auftrat, war kein Täufer (Loserth, S. 450). Die Quellen für das Jahr 1527 sind bis zum November unsicher hinsichtlich der Personen oder der Zeit (auch die Meldung von Wiedertäufern in Rattenberg im März: es ist Loserth, der das Jahr 1527 festsetzt, nicht die Akte). Nur das Schreiben Innsbrucks vom 22. Mai an Jak. Trapp zu Glurns und Mals ist ernst zu nehmen (Blaurock?). Aber das liegt außerhalb unseres Gebietes. Die neuesten Arbeiten über das Tiroler Täufertum, über die E. Widmoser berichtet (*Das Tiroler Täufertum I u. II*, *Tiroler Heimat* XV u. XVI 1951 f., 1952 f.), wiederholen hier nur Loserth.

31. Loserth selbst sagt (*Der Anabaptismus in Tirol*, S. 452): „Bestimmte Nachrichten von Wiedertäufern, die man bisher nur zu oft mit den Lutherischen verwechselte, erhielt die Innsbrucker Regierung erst im November 1527 ...“

32. Schiemer am 25. Nov., Schlaffer am 6. Dez.

33. Daß Marbeck bereits im Sommer 1527 oder gar schon 1526 (Loserth, *Der*

seinem Nachfolger³⁴. Ob er bereits getauft war, wissen wir nicht. Jedenfalls fielen für ihn in dieser Zeit die Würfel. Denn gleich darauf verließ er das Land, und am 21. Mai wird sein Name bereits in einem Beschluß des Straßburger Rates genannt, weil er Täufern dort Unterschlupf gewährt hatte³⁵.

Unter diesem Aspekt wird es bemerkenswert, daß die Schriften Schiemers und Schlaffers Aufnahme in unsere Briefsammlung gefunden haben. Natürlich muß es nicht Marbeck selbst gewesen sein, der sie seinem Kreis vermittelt hat. Die Schriften kursierten auch bei den Täufern in Mähren und Tirol. Jörg Maler, der ja letztlich verantwortlich für das Kunstbuch ist, mag sie direkt von dort bekommen haben³⁶. Aber doch gibt die Anwesenheit solch früher Glaubenszeugnisse in unserem Band Anlaß, auf die Zusammenhänge mit den späteren Schriften auch hinsichtlich des Inhaltes zu achten, und da wird ein positives wie auch negatives Ergebnis gleich wertvoll für die Beurteilung der Selbständigkeit des Marbeckkreises sein.

Der noch in diese Frühzeit gehörige Brief des ehemaligen Prädikanten Hans Has (Nr. 23) an seine Gemeinde in Windisch-Gratz zeigt, wie Huts Predigt vom Kreuz wirksam werden konnte, ohne daß seine ganze, in vielem doch seltsame Gedankenwelt übernommen werden mußte, so daß der lutherische Ursprung gewisser Züge bei Hut sehr deutlich wieder zum Vorschein kommt³⁷. Wir wissen nicht einmal, wo und durch wen Has mit Hut'schen Gedanken Bekanntschaft machte³⁸. Daß er es tat, ist sehr wahrscheinlich. Der ganze Brief ist ein Lied auf die Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes, der selbst den Satan in seinen Dienst

Anabaptismus in Tirol, S. 249) Täufer wurde, bleibt leider nur Vermutung. Auch für die These, daß er bereits im August 1527 die sog. Märtyrersynode in Augsburg besucht habe, gibt es keinen Beleg (J. C. Wenger, Menn. Quart. Rev. 1938, S. 145 Anm. 50). Sicher ist nur, daß er sich innerlich bereits der lutherischen Reformation angeschlossen hatte.

34. Loserth, Quellen, S. 2.

35. Vgl. die demnächst erscheinenden, von Dr. J. Rott herausgegebenen Straßburger Täuferakten.

36. S. u. Anm. 107.

37. Vgl. Anm. 29. Bei Has wie bei Marbeck, Schiemer und Schlaffer liegt eine solche Umwandlung der Hut'schen Frömmigkeit zu ihrer Quelle hin besonders nah, da alle vier Anhänger der lutherischen Reformation waren, bevor ihnen das Täufertum begegnete.

38. Aus einer Notiz am Schluß des Briefes geht lediglich hervor, daß Hans Has aus Hallstadt (Salzkammergut) gebürtig war, 1525 in Windisch-Gratz die Predigt des Wortes Gottes begann und am 2. Dez. 1527 daselbst „von wegen des Evangeliums“ „mit dem Strick hingenommen wurde“. Weiteres über ihn erfahren wir aus einem Verhör seiner Gemeinde 1528: J. Loserth, In den Anfängen der Reformation in Steiermark. Die Visitation und Inquisition von 1528 und ihre Ergebnisse. Jahrb. d. Ges. f. d. Gesch. d. Ref. in ... Österreich 54, 1933, S. 86 f.; vgl. S. 90 f. u. 101. Den Hinweis darauf verdanke ich Frau Dr. Grete Mecenseffy, Wien.

stellt, um sich den Seinen auch durch die Bosheit der Welt zu offenbaren. Er ist es, der ihnen das Kreuz schickt; „denn durch Trübsal, Leiden und Angst müssen sie bewährt werden, wie das Gold im Feuer“. „Es kommt den Auserwählten Gottes kein Unglück zuhanden, daran sie nicht sonderlich etwas erfahren von der Tiefe Gottes.“ Das ist schon beinahe Marbecksche Formulierung³⁹.

Zwei weitere Schriften des Kunstbuches repräsentieren wohl ebenfalls mehr die aus früheren Jahren überlieferte Tradition des Marbeckkreises als den Gedankenaustausch, den seine eigensten Anhänger pflegten. Der 1530 geschriebene Traktat Christian Entfelders⁴⁰ markiert eine sehr ins Auge fallende Stelle, an der mystische Gedanken in täuferische Kreise eingeflossen sein mögen: Wahre Gottseligkeit ist eine Ruhe, die der Geist Gottes im Menschen durch Christum wirkt, so daß sich der Mensch aller Kreatur, ja auch seiner selbst ledig macht. Auf den bekannten sieben Stufen gelangt er zu ihr und ist auf der siebten, der Stufe des Sabbats, bereit, Kreuz und Leiden in wahrer Gelassenheit zu tragen und doch aus seinem Leiden keinen Abgott zu machen. Denn als Ehegemahl Christi schaut er in allem, was er tut, auf den Willen seines Bräutigams, und jede Arbeit und Verrichtung wird ihm dabei zu einem süßen Joch, so daß er schließlich im Werk seiner eigenen Hände seines Gottes und Schöpfers wahrnehmen mag⁴¹. — Der Traktat erschien, als Entfelder in Straßburg weilte. Da Marbeck sich zur selben Zeit dort aufhielt, ist die Verbindung leicht zu durchschauen⁴².

Die zweite Schrift, die Trostepistel von 1533 (Nr. 39), ist eine Sammlung von Schriftstellen (Konkordanz⁴³) zu dem Thema „Trost in der Verfolgung“, zusammengestellt für solche, die in „diesen letzten, schweren, gefährlichen Zeiten“ betrübt, im Elend und gefangen liegen. Das im Hut'schen Sinne verstandene „Evangelium aller Kreaturen“ und die Berufung auf Hiob als Lehrer der „höchsten Gelassenheit“ weisen die Epistel dem Inhalt nach in den Zusammenhang der bereits besprochenen Schriften. Der Geist, der aus ihr spricht, war allen Täuferkreisen gemeinsam.

39. Vgl. den Titel von Nr. 35.

40. Nr. 41; über Entfelder, der auch Schüler Denks war, Chr. Neff im Menn Lex. I, S. 594 f. u. W. Köhler, RGG II (1928) Sp. 170. Nach einer Mitteilung von Herrn Dr. Goeters gab es bald auch eine niederdeutsche Übersetzung der Schrift, von der Herr Goeters ein Exemplar besitzt.

41. Zu beachten ist die Ähnlichkeit mit Gedanken Luthers über die Arbeit. Vgl. z. B. K. Holl, Ges. Aufs. I (1923), S. 262, Anm. 1.

42. Maler mag aber auch die einige Jahre später in Augsburg durch Philipp Ulhart gedruckte Ausgabe benutzt haben (Schottenloher, Philipp Ulhart, 1921, S. 85).

43. R. Friedemann, ARG 28 (1931), S. 224 ff.; vgl. Art. „Konkordanz“ im Menn. Lex. II, 541 (Hege).

III. UM DIE EINHEIT DER KIRCHE CHRISTI (VERBREITUNG DES MARBECKKREISES)

Der weitaus größte Teil der Briefe und Schriften des Kunstbuches fällt aber in spätere Zeit. Marbeck selbst eröffnet die Reihe mit seinem Brief aus Probin bei Ilanz in Graubünden vom 21. Dezember 1540 (Nr. 5)⁴⁴. Ausgehend vom Gedanken des Abendmahls, in dem die Christen ein Leib miteinander werden, ermahnt er seine Leser, die Einigkeit, die ihnen damit geschenkt ist, zu bewahren. Denn die Einigkeit ist das Band der Liebe, und als der höchste Schmuck einer Braut ist die Liebe auch die höchste Zier, die eine Gemeinde vor ihrem Bräutigam Christus tragen kann. Und wirklich scheint die Sorge um die Einigkeit der im ganzen oberdeutschen Raum verstreuten Täufergemeinden eine der Hauptsorgen Pilgram Marbecks in diesen Jahren gewesen zu sein. Unsere Briefe legen davon ein mannigfaltiges Zeugnis ab.

Man wird das verstehen, wenn man sich die Gefahren vergegenwärtigt, denen die Täufergemeinden gerade in dieser Hinsicht ausgesetzt waren. Seit man sich von jeder Bindung an einen Staat losgesagt hatte, gab es keine Autorität mehr, die auf die Durchsetzung einer einheitlichen Ordnung und Lehre dringen konnte. Verschieden geartete geistige Strömungen konnten sich beliebig und ungehindert auswirken, starke Persönlichkeiten hatten freie Bahn, ihre eigenen Gemeinden zu bilden. So entstand einerseits die durch die Hut'sche Missionsarbeit mitbestimmte Gruppe der österreichisch-mährischen Täufer, andererseits die Gruppe der sog. Schweizer Brüder, die theologisch sich auf eine größere Nähe zu den ersten Täufern in Zürich berufen konnte und von nicht geringem Einfluß auch auf das süddeutsche und elsässische Täufern war. Doch ist diese Zweiteilung nur mit großer Vorsicht anzuwenden. Denn der ständige Austausch zwischen beiden Gruppen und die unaufhörliche Unterwanderung der einen durch die andere, läßt die Grenzen oft zerfließen. Vor allem aber bildeten sich rasch innerhalb der großen Bewegungen Sondergemeinden und Sonderkreise, die sich trotz der Verfolgung durch die offiziellen Kirchen arg befehdeten und alles andere als das Ideal einer wahren Gemeinschaft waren, die universal und nicht an Tempel gebunden sein sollte. Trotzdem war die Verwirklichung dieses Ideals für die Täufer ein unbedingtes Gebot. Marbeck jedenfalls setzte alles ein, um ihm näherzukommen. Sein Brief von der Einigkeit der Braut Christi, den er in Probin schrieb, läßt uns nur einen zufälligen Blick auf seine ständigen Bemühungen um einen Zusammenschluß der Täufergruppen des oberdeutschen Raumes tun. Pla-

44. Im Text heißt es: in dem Obern Bund zu probin. Der Name Probin läßt sich am besten auf das rhätoromanische *prau pign* (kleine Wiese) deuten. Es wird sich um einen nicht näher nachweisbaren Flurnamen in der Gegend um Ilanz handeln, wie mir von mehreren Graubündnern versichert wurde.

stischer wird das Bild durch einen Überblick über seine mannigfachen Reisen, von denen wir wissen, und über seine brieflichen Beziehungen.

Der Brief aus Probin ist an „seine Geliebten um Straßburg“ im Kinzig- und Lebertal gerichtet und antwortet auf ein vor kurzem von dort empfangenes Schreiben. Um Straßburg herum hatte Marbeck, als er Anfang 1532 ausgewiesen worden war, Gemeinden zurückgelassen, die ihm zeit seines Lebens zugetan blieben und denen er wiederum stets seine Dienste zur Verfügung stellte, um so das „Band der Liebe“ fester zu binden. Rund zwei Jahre nach seiner ersten Ausweisung befindet er sich schon wieder in der Stadt und muß ein zweites Mal das Feld räumen⁴⁵. Wo er sich vorher und nachher aufhielt, ist unbekannt⁴⁶. Jedenfalls scheint er weite Reisen unternommen zu haben. Denn etwa zur selben Zeit rechnete die damals ebenfalls um Straßburg herum wohnende Frau seines Freundes Scharnslager damit, daß Marbeck ihr einen Brief aus Tirol vermitteln könne⁴⁷, und als Scharnslager bereits in andere Gegenden verzogen war und sich nicht mehr um die Gemeinden um Straßburg herum kümmern konnte, wußte er, daß sie u. a. auch durch „den Bruder Pilgram“ „lieplich (= leiblich, persönlich) besucht und versorgt“ werden würden⁴⁸. Außer dem Brief Marbecks aus Prada sind denn auch andere Briefe von ihm aus unserer Sammlung den Straßburgern zugekommen. Die Rundschreiben Nr. 3 u. 35 von 1544 und 1547 gehen u. a. ins „Eisaß“. Das letzte von Marbeck erhaltene Schreiben (Nr. 15; 22. Januar 1555) sendet er an einen Abraham nach Langnau bei Schopfheim, zum Umkreis des Kinzigtales gehörig, und fügt die besondere Bitte bei, die Grüße ebenso an die im Lebertal gelangen zu lassen, wobei er einzelne ihm dort Bekannte mit Namen nennt. Der für Marbeck wichtigste Mann der Straßburger Gruppe war wohl Sigmund Bosch⁴⁹. Bosch stammte aus Friesenheim, am Rand des Schwarzwaldes südöstlich von Straßburg, hatte 1528/29 bereits zweimal in Lahr wegen seines Täufertums gefangengelegen und kam Ende Februar 1529 nach Straßburg selbst⁵⁰. Vielleicht hat er sich in den nächsten Jahren zeitweise auch bei den mährischen Täufern aufgehalten. Jedenfalls korrespondierte er später mit den Austerlitzern, wie sein Brief aus Straßburg vom 17. Juli 1548 zeigt (Nr. 2) und wie

45. Zusammen mit Jak. Widemann; nach den demnächst von J. Rott herausgegebenen Straßburger Täufersakten (wenn dieses Zeugnis nicht schon 1532 anzusetzen ist).

46. J. C. Wenger, a.a.O., 155 f., bringt einige Vermutungen.

47. Ebd. — Daß Scharnslager in dieser Zeit in oder um Straßburg wohnte, zeigen die Quellen bei Krebs (Baden/Pfalz, 1952) und die in Anm. 45 erwähnten Akten, nach denen Scharnslager am 2. Mai 1534 mit sechs andern Täufern in Straßburg vor die Wiedertäuferherren geladen wurde und am 16. Juni 1534 ein Bekenntnis von ihm zur Toleranzfrage vor dem Rat verlesen wurde.

48. Kunstbuch Bl. 254a. Ohne Datum. Vielleicht schon 40er Jahre.

49. Über ihn wußte man bisher nur, was das Menn. Lex. I, Art. Bosch über seine Lieder schreibt und daß er zum Marbeckkreis gehörte (Loserth, Quellen, S. 50).

50. Nach seiner am 18. März 1529 in Straßburg abgegebenen Schriftprobe.

die Grüße der Austerlitzer an ihn in einem Brief an Marbeck vom 19. März 1553 (Nr. 17) schließen lassen. Marbeck aber — damals schon in Augsburg — war in diesen Fällen wiederum der Mittelsmann, der die Briefe und Grüße besorgte⁵¹. Geographisch wie auch geistig zwischen den Straßburgern, Mährischen und Schweizerischen stehend, diente er den Gruppen als Vertrauensperson in privaten wie in geistlichen Dingen.

Die Frage ist, ob diese Gruppen, die Marbeck das Vertrauen schenkten, die gesamte täuferische Gemeinde am Ort repräsentierten, oder ob es nur vereinzelte Anhänger Marbecks waren, die sich von der Orts- oder Nachbargemeinde fernhielten und gesonderte Gruppen bildeten. Es muß auffallen, daß von der Straßburger Gruppe immer nur die im Kinzig- und Lebertal angedet sind, in den Gebieten also, in denen Marbeck während seiner Straßburger Zeit als Fachmann für Holzflößereien besonders zu Hause war. Dagegen kommen die in unmittelbarer Nähe von Straßburg wohnenden Täufer, die der Obrigkeit viel eher auffielen und deshalb auch viel bekannter sind, anscheinend gar nicht in seinen Gesichtskreis. Vielleicht waren es also nur seine allerpersönlichsten Freunde, denen seine Briefe „an die Geliebten um Straßburg“ oder ins „Elsaß“ galten⁵²; und sie wiederum schenkten ihm ihr Vertrauen, nicht weil er über den Parteien stand, sondern weil er ihr Führer war⁵³.

Ähnlich verhielt es sich mit der verborgenen Täufergemeinde in Graubünden. Das erste Zeichen für ihre Existenz gibt uns Marbecks eigene Anwesenheit dort im Herbst und Winter 1540⁵⁴. Wahrscheinlich ist er bis 1544 in Graubünden geblieben. Seine Reise nach Mähren 1541 (s. u.) war, wenn sie überhaupt stattgefunden hat, nur ein vorübergehender Exkurs. In Graubünden sind dann auch das „Taufbüchlein“ oder die „Vermahnung“ vom Frühjahr 1542 und in den zwei folgenden Jahren der erste Teil der „Verantwortung“ entstanden. Nach hier mußten wohl Helena von Freyberg und Magdalena von Pappenheim (s. u.) die Briefe Schwenckfelds übermitteln, die er an Marbeck schrieb⁵⁵, und noch am

51. Auch in Nr. 37 vermittelt er zwei Briefe nach Austerlitz, von denen der eine von den Straßburgern geschrieben ist (Bl. 306a). Da man als Wohnsitz Marbecks auch in diesem Fall Augsburg annehmen muß, ist Nr. 37 auf nach 1544 zu datieren.

52. Wie der Brief vom 22. Jan. 1555 (Nr. 15) zeigt, weiß er sogar um ihre körperlichen Gebrechen und schickt ihnen Arzneien.

53. So haben sie sich auch nach ihm genannt: Noch 1561 weiß die Bergwerksgesellschaft in Markkirch (Lebertal) in einer Klage vom 21. Mai über die Wiedertäufer, „wie sie sich teilen: Bilgere, Gabrieliter, Sattlerisch und dergleichen“. (2. Teil der vorerst nur im Manuskript zugängigen Straßburger Täuferakten, Abteilung Vorderösterreich; Orig: Colmar, Bez. Arch. E 2076.)

54. Wir wissen durch Schwenckfeld von einem verlorenen Brief Marbecks vom 26. Sept. 1540 aus Graubünden: Corp. Schwenckf. VII, 291. Dazu kommt unser Brief aus Probin vom 21. Dez. (Nr. 5).

55. Am 25. u. 29. Sept. 1542: Corp. Schwenckf. VIII, 269 ff. u. 290 ff.

15. August 1544 ist Marbeck in Graubünden und datiert ein Schreiben an seine Gemeinden in Württemberg aus Chur (Nr. 33). Von den in Chur im Frühjahr 1544 erfolgten Täuferausweisungen (Nr. 31 u. 30) scheint er nicht betroffen zu sein. Trotzdem siedelte er noch im selben Jahr nach Augsburg über, das bis zu seinem Tod 1556 sein Hauptwohnsitz blieb⁵⁶.

Die Täufergemeinde in Graubünden war durch die lange Anwesenheit Marbecks sicher in seinem Sinn organisiert, und als er nicht mehr persönlich anwesend sein konnte, vertrat ihn sein bedeutendster Freund, Leupolt Scharnschlager, der sich nicht lange nach Marbecks Abreise für den Rest seines Lebens in Ilanz niederließ⁵⁷. Wenn wir deshalb über Marbecks weitere Beziehungen zu Graubünden nur durch einen Rundbrief von 1547 wissen, in dem auch Graubünden angedeutet ist (Nr. 35)⁵⁸, so dürfen wir uns das Bild mit Recht durch die Vorstellung ergänzen, daß Scharnschlager, in ständiger Verbindung mit Marbeck, die Gemeinde in Einklang mit der Theologie seines Freundes leitete. Dabei haben wir für die ständigen Beziehungen Scharnschlagers zu Marbeck ein Zeugnis in dem Brief der Austerlitzer an Marbeck 1553 (Nr. 17), in dem sie Scharnschlager durch Marbeck grüßen lassen, und ein Zeugnis für die Verbundenheit der Graubündner mit den Augsburgern noch nach dem Tod Marbecks in dem Brief Valentin Werners aus Augsburg an Scharnschlager in Ilanz 1559⁵⁹. Was für die „Geliebten um Straßburg“ gilt, trifft also auch auf die Gemeinde in Graubünden zu: Es handelt sich um einen Kreis persönlicher Freunde Marbecks, der nicht mit anderen Gruppen zu verwechseln ist.

Ein ähnlicher Kreis scheint auch in Württemberg bestanden zu haben. Ein schon erwähnter Brief Marbecks aus Chur vom 15. August 1544 (Nr. 33) geht an ihn. Dazu gesellt sich der Brief an Sophia von Bubenhofen, geborene Marschallin von Pappenheim, den Hans Bichel aus Waiblingen bei Stuttgart am 7. Januar 1555 schrieb (Nr. 36). Hans Bichel ist auch anderweitig bekannt⁶⁰. Daß er mit einer Anhängerin Marbecks korrespondierte, zeigt, wie weit der persönliche Einfluß Marbecks in bisher für uns unter diesem Aspekt noch nicht erschlossenen Gebieten reicht.

56. F. Roth, *Augsburger Reformationsgeschichte III (1539–1547)*, München 1907, S. 247; vgl. Nr. 3.

57. T. Schiess, *Aus dem Leben eines Ilanzer Schulmeisters*, Bündnerisches Monatsblatt, Chur 1916, H. 3, S. 73–89.

58. Der Brief Nr. 27 kommt hier noch nicht in Frage, da wir nicht wissen, ob Scharnschlager schon in Graubünden war.

59. Vgl. J. ten Doornkaat Koolman, *Leopold Scharnschlager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden*, Zwingliana IV Nr. 11 (1926 Nr. 1) S. 329 bis 332. In dem Brief wird Bezug genommen auf eine zuvor von Scharnschlager geschriebene „Epistel vom Gericht“.

60. Als Hans Büchel (Menn. Lex I u. die Württemberger Täuferakten, hrsg. von G. Bossert, 1930).

Marbecks Einfluß aber stieß auch auf Grenzen, und hier begann sein eigentliches Ringen um die Anerkennung der Einheit des Leibes Christi. Wir sehen das besonders deutlich an den Auseinandersetzungen Marbecks mit den Schweizer Brüdern in St. Gallen und Appenzell 1542/43⁶¹. Wahrscheinlich wohnte Marbeck damals in Graubünden, und bei der Nähe der andern schweizerischen Täufergemeinden, vor allem in St. Gallen und Appenzell, war es selbstverständlich, daß man wenigstens den Versuch machte, mit ihnen Verbindung aufzunehmen. Es war anscheinend auch schon geschehen. Aber die Geister waren nur aufeinandergeplatzt und hatten sich nicht zusammenfinden können. Die Schweizer Brüder⁶² beschuldigten Marbeck, er „strecke die Freiheit Christi zu weit“ und brauche sie zu einem „Deckmantel der Bosheit“. Marbeck hingegen mußte bei den Appenzellern die Leichtfertigkeit und Unbedachtheit rügen, mit der man den Bann bei jeder geringfügigen Ursache handhabte, und so einen an sich lobenswerten, hier aber doch unverstandenen Eifer an den Tag legte. Keine der Gruppen wollte die andere deshalb als die rechte Gemeinde Christi anerkennen, und im Abendmahl hatte man noch nie miteinander Gemeinschaft halten können. Christus aber, wußte Marbeck, ist ein Leib und ein Geist, und eine Spaltung, wie sie hier vorlag, war dem Herrn der Gemeinde zuwider. 1542 oder Anfang 1543 schrieb Marbeck deshalb einen langen Brief an die Appenzeller, in dem er ihnen in aller Breite seine Stellung darlegte und sie beschwor, mitzuhelfen, daß sie „durch die Gnad Gottes bald vereinigt“ würden (Nr. 7)⁶³. Unter dem Thema „Von der herrlichen Freiheit Christi und der Seinigen“ bringt der Brief eine Zusammenfassung der Theologie Marbecks mit dem Ziel, zu zeigen, wie die Freiheit,

61. Über die Täufer hier in den späteren Jahren gibt es fast keine Nachrichten. Das bei Egli, *Die St. Galler Täufer*, Zürich 1887, S. 54 erwähnte Verzeichnis der Toggenburger Täufer im Stiftsarchiv St. Gallen, Toggenburger Akten ab 1540, ist noch nirgends publiziert oder ausgewertet. Auch die Lütisburger Disputation 1553 (ebd.) wird von Egli nur bruchstückhaft wiedergegeben.

62. Ich gebrauche den Ausdruck „Schweizer Brüder“ hier so, wie Jörg Maler, der Schreiber des Kunstbuches und Verfassers vieler der Briefüberschriften, ihn gebraucht. Danach sind die Schweizer Brüder eine vom Marbeckkreis unterschiedene Gruppe. Im übrigen vgl. zu dem Begriff H. S. Bender, Conrad Grebel, Goshen 1950, S. X–XII.

63. Der Brief ist zu Anfang, nach der Überschrift, datiert auf 1531. Die Überschrift, die wohl von Jörg Maler, sicher nicht von Marbeck stammt, nennt als Adressaten nur die „Schweizer Brüder“. Der Zusammenhang mit dem folgenden Brief (Nr. 8), „dem andern Brief an die Schweizer Brüder“, wie die Überschrift sagt, ist aber ganz klar. Deshalb geht der erste Brief ebenso wie der zweite an die Appenzeller und die Datierung des ersten ist falsch. Natürlich liegt es bei der Jahresangabe 1531 nahe, daran zu denken, daß zu dieser Zeit (im Jan.) Wilhelm Reublin aus Mähren böse Dinge über die Exkommunikationsfreudigkeit der Täufer an Marbeck berichtete (Cornelius, *Geschichten des Münsterischen Aufruhrs II*, 1860, S. 253 ff.; auch Menn, *Quart. Rev.* 23, 1949, S. 69 ff.), und die Adresse „Schweizerische Brüder“ könnte ja mit gleichem Recht falsch sein wie die Jahresangabe. Aber der Zusammenhang mit Nr. 8 ist zu eindeutig.

die uns durch Christus geschenkt ist, und die nicht mit der Freiheit des Fleisches verwechselt werden darf, uns verpflichtet, auch andern diese Freiheit zuzugestehen und es Gott und seinem Geist zu überlassen, das Urteil über sie zu sprechen. Damit ist die Kirchengzucht nicht gänzlich verworfen, aber doch unter die Verantwortung vor Gott gewiesen. Anscheinend fand Marbeck keine Zustimmung bei den Appenzellern. Denn im Laufe des Jahres 1543 schrieb er ihnen noch einmal mit Bezugnahme auf den ersten Brief und mit demselben Anliegen, schnitt nun auch noch die Frage des Eides an, in der er scheint's ebenfalls freisinniger dachte (Nr. 8)⁶⁴. Schließlich wird auch Cornelius Veh, ein bisher unbekannter Täufer, nicht unabhängig von Marbeck gewesen sein, als er um dieselbe Zeit, nämlich am 8. März 1543, seinen Brief an die Appenzeller und die in und um Zürich schickte und u. a. ihr Verbot gewisser handwerklicher Berufsausübungen sowie ihr Prinzip der Gütergemeinschaft kritisierte (Nr. 24)⁶⁵. Die Appenzeller reagierten immer noch nicht entgegenkommend, und Marbeck wird es vorerst aufgeben haben, sie zu gewinnen. Ein Mann unter ihnen jedoch, und nicht der unbedeutendste, hatte durch die Bemühungen Marbecks Feuer gefangen. Es ist der für uns besonders interessante spätere Schreiber des Kunstbuchs, Jörg Maler, an den zusammen mit Hans Scherer⁶⁶ Marbeck seinen zweiten Brief nach Appenzell gerichtet hatte.

Jörg Propst, Rotenfelder, oder Jörg von Augsburg, wie er seinen Namen meist selber schrieb, wurde von seinen Brüdern stets Maler genannt. Er empfing die Glaubenstaufe durch Sebold Feichter in Augsburg 1532 und geriet dort 1533 ein erstes und 1535 ein zweites Mal in die Hände der Obrigkeit⁶⁷. Zwischendurch hatte er die Schweiz und Mähren besucht und kam nach seiner Ausweisung 1535 nach St. Gallen und 1540/41 nach Appenzell. Hier erlernte er bei seinen Brüdern das Handwerk eines Leinwebers und bekleidete das Amt eines Vorstehers unter ihnen, wie auch der u. a. an ihn gerichtete Brief Marbecks zeigt. Wenn es stimmen sollte, daß er mit dem Gregor Maler identisch ist, der bereits 1525 seinen Brot-

64. Das letzte Blatt der Abschrift dieses Briefes ist herausgeschnitten (Bl. 64). Deshalb ist das Stück über den Eid unvollständig. Auch die Unterschrift Marbecks fehlt. Aber Stil und Gedanken gehören ihm unverkennbar.

65. Veh kann sich auf eine hinter ihm stehende Gemeinde berufen und bezieht sich auf einen zuvor von ihm geschriebenen Brief. Die Gütergemeinschaft war wohl kaum in Appenzell selbst üblich. Veh hatte die Hutterer im Auge. Weiteres s. u. im Text zu Anm. 80. Veh ist ein schweizerischer Name.

66. Identisch wohl mit Ulrich Yler von Straßburg, dem „scherer und widertouffer“, der 1530 neunzehn Wochen in Basel gefangen lag und am 1. Juli auf seine eidesstattliche Erklärung hin, nicht wiederkommen zu wollen, ausgewiesen wurde (Dürr u. Roth, Aktensammlung z. Basler Reformation IV, 501; vgl. 353 u. 417).

67. Hierzu und zum folgenden Fr. Roth, Augsburger Reformationsgesch., II (1904) S. 407, 410, 419 Nr. 35, 420 Nr. 38, 422 Nr. 56; IV (1911) S. 613–617, 640 f. Nr. 7–12.

gebern am bischöflichen Hof in Chur unter Hinterlassung einer Schuld von fünf Gulden weglief, so hatte er bei seiner Taufe im Jahr 1532 schon ein bewegtes Leben als Anhänger der Täufer hinter sich⁶⁸. Er war dann 1527 während der sog. Märtyrersynode zum erstenmal in Augsburg aufgetaucht, hatte vielleicht eine nicht ganz deutliche Rolle als Emissär der Synode nach Straßburg und Basel gespielt⁶⁹ und war im April 1528 in Feldkirch (Vorarlberg) gefangengenommen worden. Daß er dort seine Neutaufe nicht eingestand und daß sie ihm auch nicht nachgewiesen werden konnte, woraufhin man ihn nach Leistung der Urfehde entließ, wird angesichts seiner sicher bezeugten Taufe 1532 der Wahrheit gemäß sein. Täuferanhänger pflegten häufig lange zu warten, bis sie es wagten, guten Gewissens das Zeichen der Taufe anzunehmen.

Obwohl er in der Appenzeller Gemeinde ein Vorsteher war, scheint er sich mit seinen Brüdern nicht verstanden zu haben. Ob die Briefe Marbecks seine freiere Haltung verursacht haben, oder ob sie dem schon zuvor anders gesinnten Maler nur eine willkommene Unterstützung seiner Ansichten waren: daß ein Zusammenhang hier besteht, ist sicher. Denn bald schon muß Maler sich von seinen Brüdern zurückgezogen haben, und die Gründe, die er 1550 in einem Verhör dafür angibt⁷⁰, stimmen mit den von Marbeck und Veh gegen die Schweizer Brüder vorgetragenen Bedenken weitgehend überein. Es war für ihn die Gesetzmäßigkeit der Brüder, die relativ unwichtige Dinge sogleich in den Bereich der Bannfrage zog. Zur Debatte standen der Eid, das Tragen des Schwertes, die Ehe mit „Ungläubigen“, die Herstellung „gefärbter und frecher“ Ware in der Weberindustrie, die Züchtigung der Ehefrau und die Anerkennung der Ehe durch die Obrigkeit. Marbecks großzügigere Haltung wird Maler für sich gewonnen haben. Daß sie immer noch gut täuferisch war, ergibt sich aus der Rechenschaft Malers 1547 (Nr. 25). Als Maler daher Anfang 1548 wegen Kriegsdienstverweigerung Appenzell verlassen mußte, begab er sich nach Augsburg und schloß sich Marbeck ganz an.

Aus der Zeit, als Maler noch in Appenzell war, datiert ein Rundschreiben Marbecks, das u. a. auch an St. Gallen und Appenzell gerichtet ist (Nr. 35) und damit sicher Jörg Maler und seine Freunde im Auge hat. Nach Malers Weggang aber wurde die Lage wieder kritisch. 1550/51 schrieb Marbeck mehrere (verlorene) Briefe an die Gemeinden, erhielt jedoch keine Antwort. Es waren wohl wieder die Schweizer Brüder angeredet. Als dann Anfang August 1551 ein Bote von St. Gallen und Appenzell kam, der trotz des Briefes, den er von den Täu-

68. Über Gregor Maler Menn. Lex. III, 31. Lf., S. 3; besonders aber O. Vasella, Von den Anfängen der bündnerischen Täuferbewegung, Zeitschr. f. Schweizer. Gesch., 19. Jg., 1939, 180 f. Auf die wahrscheinliche Identität der beiden Maler konnte man bisher nicht kommen, weil Roth ihn stets nur Jörg Propst nennt.

69. Unser Wissen darüber beruht auf sehr unsicheren Quellen und wird durch unsere neuen Kenntnisse noch unsicherer.

70. Roth, a. a. O., IV, S. 615.

fern dort mitbrachte, keine befriedigende Auskunft über die Uneinigkeiten und Streitereien geben konnte, fühlte sich Marbeck „durch den heiligen Geist getrieben“, noch einmal zu schreiben. Der Brief (Nr. 34), den „der alt Thoma Schuhmacher“ besorgte, enthält eine Betrachtung über die sorgfältige Aufmerksamkeit, die wir dem Evangelium zukommen lassen müssen, weil es von allen Seiten bedroht ist. Ein Jahr später finden wir den inzwischen aus Augsburg ausgewiesenen Maler wieder in St. Gallen. Ob er von Marbeck geschickt war und wie sich sein Verhältnis zu den Schweizer Brüdern gestaltete, wissen wir nicht⁷¹. Aus seinen späteren Randglossen in unserem Kunstbuch jedoch muß man schließen, daß er immer noch seinen eigenen Standpunkt den Brüdern gegenüber behauptete. Auch dabei wird er gut täuferisch geblieben sein. Sein Brief vom 15. Oktober 1552 an Ulrich Agemann, „Pfleger bei den armen Leuten in Konstanz“, will diesen den Täufern Geneigten ganz herüberziehen und tut das, indem er ihm klarmacht, daß „außerhalb der Ordnung des heiligen Geistes und Christi kein Gnad, Gunst noch Vergebung der Sünden“ ist (Nr. 14). 1553 hat sich Maler wieder nach Augsburg zurückgefunden (s. u.).

Die Verständigung mit den Schweizer Brüdern in St. Gallen und Appenzell hatte sich also für Marbeck als sehr schwierig gezeigt. Unmittelbar vor seinem ersten Unternehmen dort 1542/43 hatte Marbeck auch den Kontakt mit den hutterischen Brüdern in Mähren gesucht und war dabei nicht besser gefahren. Ja, in ganz analoger Weise scheint er lediglich eine kleine Gruppe persönlicher Anhänger gewonnen zu haben, mit denen er weiterhin verkehrte.

Über die Aufenthalte Marbecks in Mähren in den dreißiger Jahren, die nicht unwahrscheinlich sind, wissen wir nichts. Erst für 1540 haben wir ein sicheres Zeugnis. Bevor wir Marbeck im Herbst dieses Jahres in Graubünden finden⁷², hatte er auf einer Reise nach Mähren als Bote und Briefträger zwischen Schwenckfeld in Augsburg und Wolf Sailer in Austerlitz gedient⁷³. Sailer, der 1547 Diener des Wortes wurde, aber schon 1550 starb⁷⁴, war ihm seit seiner Straßburger Zeit bekannt⁷⁵, und es fällt auf, daß Sailer Marbeck im Gegensatz zu Schwenckfeld einen Bruder nennt⁷⁶. Es waren aber wohl nicht nur persönliche Freundschaften, die Marbeck auffrischen wollte. Den tieferen Grund hören wir in der Chronik der hutterischen Brüder selbst⁷⁷. Sie berichtet zwar über die

71. Zwei Täufer, Hans Gutensun und Hans Falch, erscheinen in unmittelbarer Umgebung Malers.

72. S. o. Anm. 54.

73. Corp. Schwenckf. VII, 161 ff.

74. Zieglschmid, Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Carl Schurz Memorial Foundation, Philadelphia, 1943, S. 267, 269, 340.

75. Corp. Schwenckf. ebd.

76. Ebd.; S. 166, 17.

77. Zieglschmid, S. 229. J. C. Wenger, a. a. O., 157, gibt noch eine zweite Stelle an, an der Pilgram im Geschichtsbuch erwähnt ist: J. Beck, *Fontes rerum Austriacarum* 43 (1883), S. 188, Anm.; aber der Text bei Beck ist nach Zieglschmid,

Reise Marbecks im Zusammenhang mit den Ereignissen des Jahres 1541, und es ist nicht unmöglich, daß es sich um ein zweites Unternehmen Marbecks handelt. Aber das Geschichtsbuch versieht sich hinsichtlich der zeitlichen Einordnung der Dinge häufig, so daß man eine Identifizierung der Reisen vielleicht wagen darf. Wichtig ist hier jedoch nur das Ziel Marbecks.

Marbeck sei, berichtet der Chronist, „in aller Geschwindigkeit und mit viel Ränke“ ins Land gekommen, um „alle Völker, wie viel ihrer im Land in Glaubensstücken zerteilt und spännig seien, zusammen zu bringen und einig zu machen“. Tatsächlich aber habe er das Gegenteil bewiesen, als wollte er nur Unruhe und Verwirrung anrichten. Denn er schmähte und lästerte die Gemeinde und wollte nachher trotzdem noch mit ihr zusammen zum Gebet niederknien, was sich die Gemeinde entschieden verbat. „Also tat er sich über die Gemein erbittern und saget öffentlich, er wollt sich lieber mit dem Türken und Papst vereinigen als mit dieser Gemein, und zog auch also mit großer Ungestüm wieder davon.“

Die Szene ist nicht unmöglich, wenn man sich die parteiliche Nuancierung des Berichtes wegdenkt. Und sicher festhalten darf man, was über die anfängliche Absicht Marbecks gesagt ist, Einigkeit unter den zerrissenen Täufergruppen herzustellen, und auch, daß diese Absicht fehlschlug. Gerade in Mähren war die Tendenz zum Separatismus und zur Bildung kleiner Sondergruppen unerfreulich stark. Aber wie in Appenzell scheint Marbeck doch wenigstens bei einzelnen Täufern, ja sogar bei einem kleinen Kreis Anklang gefunden zu haben.

Im Zusammenhang mit dem Einigungsversuch Marbecks berichtet das Geschichtsbuch nämlich von einem gewissen Cornelius, der in der Austerlitzer Gemeinde gelehrt habe, eines Tages aber mit etlichen seiner Anhänger nach Schäkowitz, dem Hauptsitz der Hutterer, gekommen sei, um die versammelte Gemeinde dort in ihrer Ordnung und Lehre zu schmähen, zu verlästern und zu verspotten. Doch hätten sie ihr Ziel, einige von den Schäkowitzer Brüdern abfällig zu machen, nicht erreicht⁷⁸. Wenn wir nun erfahren, daß dieser Cornelius es gewesen ist, mit dem Marbeck als mit seinem „geliebten Sohn nach dem Glauben“ 1544 Briefe wechselte (Nr. 3)⁷⁹, und daß er deshalb wohl kein anderer als der Cornelius Veh ist, der Marbeck bei seinem Vereinigungsversuch mit den Schweizer Brüdern unterstützte⁸⁰, so klärt sich die Sachlage in erfreulicher Weise

S. 328, zu korrigieren. Es sind Pilger und Gäste, nicht Pilgram Marbeck gemeint. Vgl. Zieglschmid, S. 53. – Loserths Aufsatz über „Die Beziehungen der mährischen Wiedertäufer zu ihren Glaubensgenossen in Augsburg und Graubünden“, Zeitschr. d. Dt. Ver. f. Gesch. v. Mähren u. Schlesien, 27 (1925), war mir nicht zugänglich.

78. Zieglschmid, S. 224. Dieser Zusammenhang spricht wiederum eher für die Richtigkeit der Datierung der Reise Marbecks auf 1541 oder gar später. Doch bleibt sie immer noch unsicher.

79. Außer „Cornellj“ wird ein Bruder Paul angeredet.

80. S. o. S. 228.

ab: Cornelius Veh, aus der Schweiz stammend, repräsentiert in Austerlitz einen (sicher nicht sehr großen) Kreis von Anhängern Marbecks, die weder mit den Schweizer Brüdern noch mit den Hutterern zusammengehen können, weil sie eine andere Vorstellung von der Freiheit haben, die uns mit Christus geschenkt ist, die frei macht von allen falschen Urteilen, von menschlichen Satzungen und Banden, und die doch nur bestehen kann, wenn sie durch die Liebe gehalten wird. Denn „wer die Liebe nicht hat, der kann und mag sich keiner Freiheit rühmen“ (Nr. 3).

Die Nachrichten über diesen Kreis sind in den nächsten Jahren allerdings spärlich. 1545 berichtet Marbeck an Scharnschlager, daß ihm „die Brüder aus Mähren geschrieben haben, daß im Land allenthalben Spaltung und Betrug sei“. Ihr Bote Heinrich Schneider hatte außerdem mündliche Informationen darüber gebracht⁸¹. Das Thema ließ ihn nicht los. Es muß um dieselbe Zeit oder wenig später gewesen sein, daß er seinen Brief „von der innerlichen Kirche etc.“ nach Austerlitz schrieb (Nr. 37)⁸². Gegen Ende trägt er noch einmal seine alte Mahnung vor: Wer in Christus Gott den Vater erkannt habe, dürfe damit doch nicht dem Geist Gottes vorgreifen und solche, die noch nicht zu der Vollkommenheit gelangt sind, ausstoßen und bannen. Auch in Austerlitz scheinen noch dieselben Fragen akut gewesen zu sein.

Über Empfänger und Absender eines Briefwechsels zwischen Marbeck und Mähren im Jahre 1553 läßt sich ein weniger sicheres Urteil fällen. Jörg Maler und ein gewisser Schuhmacher Jakob Schulz hatten sich Ende 1552 / Anfang 1553 bereit erklärt, im Auftrag der Augsburger Gemeinde die Freunde in Mähren zu besuchen, und Marbeck gab ihnen außer seinem Begleitschreiben über die Niedrigkeit und Demut des Dienstes der Gemeindeglieder (Nr. 16) zwei weitere Episteln mit⁸³, besonders aber „20 Bundzeugnisse“, wie Marbeck sie nennt, bei denen wir nicht recht wissen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Es mag sich um ein in zwanzig Artikeln gefaßtes Bekenntnis gehandelt haben, wie etwa die „Vermahnung“ von 1542, die allerdings 25 Artikel zählt. Auch an eine Sammlung von zwanzig Glaubenszeugnissen, wie wir sie im Kunstbuch vor uns haben, wäre zu denken. Jedenfalls kommt durch eine solche Fracht der Mission Malers und Schulz' eine besondere Bedeutung zu. Das zeigt auch die Reaktion der mährischen Freunde. Sie empfingen die Boten als Brüder und ließen die Epistel „Vom Abendmahl“ und die „Von dem Dienst und Dienern der Kirchen“ bei allen Gemeinden im Lande Mähren (bemerkenswerte Einschränkung: die mit ihnen zu gleichem Glauben in Christo standen) verlesen. Am 19. März 1553 nahmen sie dann auf einer Konferenz in Eibenschitz

81. Kunstbuch, Bl. 240b.

82. S. o. Anm. 51

83. Nämlich: 1. Von wahrer Gelassenheit und Demut des Geistes und 2. Vom Abendmahl. Beide sind verloren.

offiziell Stellung und antworteten ihrem „vielgeliebten und getreuen Bruder und Diener Pilgram“, indem sie ihm für die Mühe und Arbeit, die er „mit ihnen ein lange Zeit gehabt“ habe, dankten (Nr. 17)⁸⁴. Wenn man sich nun die Zahl der Unterschriften (5) und die der durch sie repräsentierten Gemeinden (7) vergegenwärtigt⁸⁵, so möchte man denken, es ist die überall in Mähren sesshafte Gruppe der Hutterer, die an Marbeck schreibt und an die sich Marbeck gewendet hatte. Aber eben ein solcher freundschaftlicher Austausch ist eigentlich unwahrscheinlich angesichts der beiderseitigen Polemik in den Jahren zuvor und darnach⁸⁶. Hinzu kommt, daß von den in diesem Zusammenhang genannten Dienern der Gemeinden in Mähren nur zwei auch dem hutterischen Geschichtsbuch bekannt sind, das sich sonst gerade durch die Aufzählung der im hutterischen Gemeindedienst Beamteten hervortut⁸⁷. Die Vermutung liegt also nahe, daß es sich auch hier um eine von dem Hutterern unterschiedene Gruppe von Marbeck-Gemeinden handelt. Der Marbeckkreis in Mähren hätte sich von Austerlitz aus in eine ganze Reihe von Ortschaften der näheren und weiteren Umgebung ausgebreitet und wäre bis in die fünfziger Jahre hinein in einem erstaunlichen Maße angewachsen. Marbeck selbst aber hätte sie durch persönliche Boten und durch geistliches Schrifttum, das von den mährischen Gemeinden mit Dankbarkeit gebraucht wurde, unterstützt. — Aber solange die nun doch belegte Zugehörigkeit der zwei Diener zu den Hutterischen nicht erklärt ist und solange nicht von dritter Seite Gründe für eine solche Konstruktion geliefert werden können, bleibt die tatsächliche Lage noch im unklaren⁸⁸.

Schließlich sei ein kurzes Wort über Marbecks allereigensten Kreis in Augsburg selbst gesagt, wo er seit 1544 ständig wirkte. Groß war die Gemeinde

84. Der Brief wurde von Maler und Valtin Schneider zurück nach Augsburg befördert. Beide schieden in Freundschaft.

85. Es unterschrieben: Andres Schuster (Austerlitz), Peter Fruewirt („um den Stein und zu Popitz“), Balthasar Grasbannter, Tischler (Eibenschitz), Rup Dachsteiner, Pfannenschmied („am Wald und zu Jamnitz“), Bastel Schlosser (Wien).

86. Die Hutterer hätten kaum so abfällig über Marbeck urteilen können, wie sie es in ihrem Geschichtsbuch taten (s. o.).

87. Genannt wird Bastel Schlosser (= Wardeiner), der 1548 in den Dienst der zeitlichen Notdurft gewählt wurde (Zieglschmid, 321). Er gilt als Zeuge für die Ereignisse aus dem Jahre 1528 (ebd.; 63 u. 72). Als zweiter ist der eine Überbringer des Briefes an Marbeck (vgl. Anm. 84) bekannt. Auch er wurde 1548 in den Dienst der zeitlichen Notdurft berufen und starb 1556 in Schaidowitz (ebd.; 321 u. 355).

88. Nachträglich finde ich einen Beleg von dritter Seite in dem Zeugnis des Venetianers Varotto, der 1567 Austerlitz besuchte und u. a. von gewissen „Cornelianern“ berichtete, die eine eigene Gruppe dort bildeten und deren Prediger ein Deutscher namens Paul war. Nach dem Tod des Cornelius Veh, nach dem man sich nannte, wird der in Anm. 79 erwähnte Paul der Führer geworden sein (Henry A. de Wind, A. Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia [Menn. Quart. Rev. 29, 1955, S. 44–53], S. 45.)

sicher nicht. Aber sie bildete den Boden, aus dem ihm seine praktischen Erfahrungen in der Verkündigung des Evangeliums erwachsen, so daß es nicht am Schreibtisch erdachte Theorie war, was er seinen Anhängern in der Ferne tröstend und stärkend predigte. Zu den wichtigsten Mitgliedern zählten Georg Weckerlin, einer der ältesten des Kreises⁸⁹, Hans Jakob Schneider⁹⁰, Valtin Werner⁹¹, Jörg Maler⁹² und besonders auch die adeligen Frauen Helena von Freyberg⁹³ und Magdalena Marschällin von Pappenheim⁹⁴. Es sollten neben ihnen auch die unbedeutenderen Mitglieder genannt werden, die im bürgerlichen Leben Hausknechte und einfache Arbeiter waren. Marbeck jedenfalls vergißt sie in seiner Korrespondenz nicht⁹⁵. Die Botschaft von Christus ruft ihre Gemeinde zusammen ohne Achtung der Person und des Standes. Die Einheit des Leibes Christi wird sichtbar in der Einheit der mannigfaltigsten persönlichen Gnadengaben⁹⁶.

IV. DER AUFBAU DES LEIBES CHRISTI

(ZUR LEHRE UND ORDNUNG DER GEMEINDEN DES MARBECKKREISES)

Die Episteln und Traktate des Kunstbuches sind Gelegenheitsschriften, die bestimmten Gemeinden in bestimmten Situationen zur Erbauung, Belehrung und zum Trost dienen sollten. Die gelehrte dogmatische Diskussion, die wir gerade bei Marbeck aus seiner riesigen Abhandlung gegen Schwendckfeld kennen,

89. Vgl. Fr. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, II, S. 422, Anm. 56 u. ebd., III, 247, samt Anmerkungen. S. auch o. Anm. 6.

90. Ebd. – Im Kunstbuch erwähnt ihn auch Hans Bichel als Boten an Sophia von Bubenhofen (Bl. 301a). 1562 muß er in Augsburg widerrufen (Roth, IV, 641 f. Anm. 13). Vgl. Loserth, Quellen, S. 50.

91. S. Anm. 84, 59, 93; auch Loserth, Quellen, S. 50.

92. Zwei Jahre nach seiner Ankunft in Augsburg wurde Maler gefangengenommen (April 1550) und saß bis April 1552. Aufzeichnungen aus Verhören aus dieser Zeit unter Nr. 14 u. 15. Nach seiner Ausweisung kam er doch gelegentlich wieder nach Augsburg; s. o. Anm. 84.

93. Unsere Handschrift bringt das sehr beachtenswerte Schuldbekenntnis Helenas vor der Augsburger Gemeinde, besonders vor Marbeck und Valtin Werner (Nr. 28). Die Freybergerin war in Hohenaschau zu Hause, besaß aber als Erbstück ihrer Eltern Schloß Münichau bei Kitzbühel im Inntal in der Heimat Marbecks und Scharnschlagers. Bereits 1529 war sie angeklagt, Täufern dort Unterschlupf zu gewähren. Vgl. zuletzt Wiswedel, Zeitschr. f. Bayr. Kirchengesch., 16 (1941), S. 46–48.

94. Vgl. Nr. 2, 38 u. 36; Corp. Schwendckf., VII, 35; VIII, 215 ff., 280 ff.

95. Z. B. Kunstbuch, Bl. 240b.

96. Eine Darstellung des späteren Augsburger Täuferturns, die die bei Roth gesammelten Nachrichten zusammenfaßt, ergänzt und besonders den Verbindungslinien zum frühen Augsburger Täuferturn nachgeht, fehlt noch.

st von untergeordneter Bedeutung. Deshalb läßt sich an Hand der Briefe unserer Sammlung keine erschöpfende „Theologie Marbecks“ schreiben und soll hier auch nicht versucht werden⁹⁷. Doch gehört es zum Verständnis Marbecks in diesem Zusammenhang, daß wenigstens die Hauptthemen seines Denkens angeschlagen werden, sofern sie in unseren Briefen zur Sprache kommen. Mit Absicht fasse ich mich so kurz wie möglich.

Seinen Ausgangspunkt nimmt das theologische Denken Marbecks bei dem Evangelium von Jesus Christus, genauer: bei der Frohbotschaft, daß Gott Mensch geworden, wahrer Gott wahrer Mensch, und daß Christus nicht anders unsere Gefangenschaft gefangengeführt hat, als indem er seinen Leib in Gehorham dem Tod übergeben hat. Marbecks Lehre von der Inkarnation ist sein am meisten ausgeprägtes Dogma. Er hat es in besonderer Weise gegen Schwenckfeld entwickelt und konnte sich dabei auf die altkirchliche Zweinaturenlehre berufen⁹⁸. Auch in seinen Briefen ist es das Thema, auf das er immer wieder zurückgehen kann⁹⁹. Zwei Akzente geben ihm einen eigenen Charakter: Die Lehre von der Niedrigkeit Christi in seinem Kreuz und Leiden und die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi. Wie am Kreuz Christus unsere Anfechtungen getragen und uns erlöst hat, so hat er es für die im Totenreich Gefangenen auf seiner Höllenfahrt vollbracht. Und zwar hat er beides getan: er hat die Schrecken der Hölle durchgemacht und er hat den Toten das Evangelium gepredigt, auf daß „die Erlösung auf Erden und auch in der Tiefe den Gefangenen unter Tod und Hölle gebracht werde“. Sicherlich ist Christus nicht als Triumphator in die Tiefe gefahren (Schwenckfeld), sondern als der Leidende (Nr. 35)¹⁰⁰.

Als der Leidende aber ist er der, dem seine Jünger in dieser Zeit nachfolgen, zuerst auf dem Kreuzweg wahrer Buße, dann aber auch auf dem Weg durch die Trübsal und Verfolgung dieser Welt. Wahre Buße beginnt damit, „daß sich der Sünder der Schuld ewigen Todes erkenne unter der strengen, ernsthaften Gerechtigkeit ... Gottes: ganz zerschlagen und zerbrochen ... hilflos, trostlos, ganz verlassen von allen Kreaturen. Er weiß allein die Sünd und Schuld, die ihn ununterrichtet mit dem Teufel und seiner Gesellschaft in die Hölle“ (resignatio ad infernum!). Die Verfolgung aber, die er in dieser Welt zu erdulden hat, erkennt er als Strafe Gottes: „Vor aller Frucht muß ein wahrer Büsser das

97. Die sehr wünschenswerte Aufgabe hat Herr Kiwiet vom Baptistenseminar in Rüslikon b. Zürich übernommen.

98. Nicht zufällig befindet sich (unter Nr. 27) eine Abschrift des bereits das Chalcedonense voraussetzenden Athanasianums in der Sammlung.

99. Besonders im Anfang von Nr. 6; vgl. Nr. 15 und 35.

100. In diesen Ausführungen gründet Schwenckfelds Vorwurf, Marbeck lehre, „daß Christus sein Leiden nicht mit seinem Tod am Kreuz vollbracht, sondern der Teufel ihn in der Hölle gemartert und daß er daselbst zum Hohenpriester eingesetzt worden sei“. Loserth, Quellen, S. 11. Das ist natürlich eine Übertreibung der Absichten Marbecks.

genießen, was er selbst (durch Betrug der Sünde) gearbeitet und gesät hat.“ Denn er begehrt, „nicht von der Schuld (= Strafe) des Leidens, sondern von der Sünde loszuwerden“. „Wer Christus in dieser Vertiefung (= Taufe im eigentlichen Sinn) nicht findet, der wird ihn in der Höhe, in Freud und Glorie, in Ewigkeit nicht finden“ (Nr. 18). Die Worte, die Marbeck hier für seine Kreuzestheologie findet, sind echt reformatorisch und die aus der Mystik stammende Terminologie ist wie beim jungen Luther nicht mehr als die für Marbeck angemessenste Form für die evangelische Botschaft.

Der Kelch des Leidens allein „bescheidet“ jedoch noch nicht das Reich Gottes (Nr. 18). Wer zu Christus gefunden hat, erfährt nicht nur das Kreuz, sondern auch seine Barmherzigkeit. Er wird seiner Sünden ledig gesprochen, darf ein neues Leben beginnen und zu wahren Frieden gelangen – und das ohne sein eigenes Werk, allein aus Gnaden. Denn Paulus lebt „von keinem solchen Heil, das durch Wandel, Leben oder Tat eines einigen Werkes erlangt muß werden. Nicht daß Glauben ohne Frucht sei! Die Frucht aber ist nicht das Heil, sondern das ist die heilsame Lehre, daß Jesus Christus für unsere Sünden gestorben und auferstanden und sitzt zu der Rechten Gottes und von dannen wir sein warten, zu richten Lebendige und Tote ...“ (Bl. 51 a).

Marbecks Ethik steht deshalb unter dem gefährlichen, aber für alle, die es begriffen haben, herrlichen Motto der Freiheit. Christus selbst ist „der frei Sohn Gottes und des Menschen, ohne Gebot und Verbot gegen die Seinigen“, die ja glauben. Das Gesetz ist nicht überhaupt aufgehoben, wohl aber für die Kinder Gottes. „Denn wo nicht Sünde noch Böses ist, da bedarf man keines Gebots oder Verbots, so ist man frei im Gewissen und Herzen“ (Bl. 29 a). Daß keine zügellose Freiheit gemeint ist, die Freiheit der „Fleischfreien“, versteht sich von selbst. Der neue Maßstab ist die Liebe, und die Liebe „ist das Band, darunter die Freiheit Christi gebunden ist“ (Bl. 38 b). Sie gesteht auch dem Nächsten die ihm gebührende Freiheit zu, richtet nicht vor der Zeit, sondern überläßt das letzte Urteil Gott und seinem Heiligen Geist (Nr. 6).

Das ist die Form, in der die Eschatologie in den Umkreis Marbeckschen Denkens getreten ist. Bei seinen Freunden scheint die Erwartung des nahen Endes weit stärker gewesen zu sein. Beteuernd kann z. B. Sigmund Bosch in seinem Brief nach Mähren (Nr. 1) von jenem Tag im Stil der Offenbarung Johannes' melden: „Bald, bald wird er kommen!“, und in den Zeiten großer Verfolgung mußte sich diese Hoffnung ja auch um so intensiver aufdrängen¹⁰¹. Für Marbeck ist es scheint's nur noch das in nicht zu bestimmender Zukunft zu erwartende, aber doch schon über alles seine Schatten werfende Gericht Gottes. Ohne Ansehung der Person wird es über die Werke der Frommen und Nicht-Frommen das Urteil fällen, den Gläubigen zur Rettung, den Ungläubigen und willentlich Sündigenden zur Verdammung – womit jedoch Marbeck der „gnadenreichen Hand“ Gottes nichts entgegengestellt haben will. Denn „die Barm-

101. Vgl. die Schriften Scharnschlagers in unserem Band; auch o. Anm. 59.

merzigkeit rühmt sich allhie wider die Gerechtigkeit — aber nicht über alle Menschen und Sünd! Darin sehe sich ein jeder selbst wohl vor, daß niemand Gott versuche“ (Bl. 44 a).

Wo auf Grund der Erkenntnis Christi das Kreuz erfahren und die eigene Schuld bekannt wird, wo man wahrhaft dem Evangelium glaubt, den Glauben in der Liebe bezeugt und sich unter das letzte Gericht beugt, da hat sich der Heilige Geist seine „innerliche Kirche“ gebaut (Nr. 37). Doch bleibt sie nicht nur innerlich, sie will auch „äußerlich geformt“ werden. Christus hat sich leiblich und äußerlich offenbart: Auch darin sollen wir ihm gleichförmig werden (ebd.). So gründet bei Marbeck die Lehre von der Kirche ebenfalls in seiner Christologie. Die Liebe zu dem ins Fleisch gekommenen demütigen Christus gebietet uns, daß wir „auch äußerlich alles von Christo empfangen: Taufen, Sündverzeihen, Lehre, Abendmahl, Handauflegen, Fußwaschen und alle äußerlichen Zeugnisse des Glaubens Jesu Christi, wie weh es halt aller eigenen Vernunft und Hoffart tut“ (Bl. 32 b). Jede spiritualistische Verflüchtigung des Kirchenbegriffes ist ausgeschlossen. Was die Kirche innerlich als das Los-sagen des Bußfertigen von seinen Sünden ist, das soll sie äußerlich in der Ab-sonderung von der Welt sein (Bl. 41 a f). Was die Kirche innerlich als Einheit des Leibes Christi ist, soll sie auch äußerlich in der Einigkeit der Gemeinden dar-stellen (Nr. 5, 37). Ja, in dieser äußerlichen Gestalt ist sie die heilsnotwendige Mutter aller Gläubigen. Sie allein ist es, die als Braut des göttlichen Wortes uns als ihre Kinder gebären kann (Nr. 33).

So soll sie auch eine äußerliche Ordnung haben; keine gesetzliche, aber eine im Heiligen Geist und in der Liebe geschenkte. Marbeck selbst hat uns eine solche nicht hinterlassen. Ein lebendiges Beispiel der auch in Augsburg geübten Kir-chenzucht ist das Schuldbekenntnis der Helena von Freyberg, eine Art General-beichte vor der Augsburger Gemeinde (Nr. 28). Von Scharnschlager aber hat sich eine „gemeine Ordnung der Glieder Christi“ in unserem Band erhalten (Nr. 19). In sieben Artikeln umreißt sie das Leben einer Gemeinde des Marbeck-kreises. Alle, die sich in ihrer Taufe „verwilligt“ haben zu dem einen Leib Jesu Christi, sind herausgerufen aus dem Reich des Antichristen und sollen sich des-halb auch äußerlich sondern und in Versammlungen zusammenfinden, wie wenig ihrer auch sind (1). Die Versammlung aber soll, sofern kein Vorsteher da ist, einen aus ihrer Mitte bitten, ihnen zu lesen und vorzutragen. Und nicht nur ein einzelner soll reden dürfen, sondern alle, einer nach dem andern. Das Gebet am Anfang und die Vermahnung am Ende rahmen den Gottesdienst ein (2). Ein gemeiner Kasten, von dem alle Mitglieder wissen, soll ihnen Ge-legenheit geben, freiwillig dazu beizutragen, daß den Armen der Gemeinde ge-holfen werden kann (3). Weil Mangel an Arbeitern im Weingarten des Herrn herrscht, soll man nach solchen suchen, sie achten und ihnen so viel Unterstüt-zung zukommen lassen, wie sie neben dem Verdienst ihrer Arbeit bedürfen (4). Die Gütergemeinschaft der ersten Gemeinde in Jerusalem war freiwillig und

ohne Zwang. So soll auch heute der Steuersammler der Gemeinde, ohne abzuwägen, auch die kleinste Gabe als die größte annehmen und den Geber nicht mit Berufung auf sein Taufversprechen zu größeren Gaben zwingen (5). Fleischliche Laster, falsche Lehre und unordentliches Leben sollen der Kirchenzucht unterliegen. Doch sind zu unterscheiden das Strafen und das Ausschließen. Die Anwendung beider soll wohl überlegt sein. Denn die „Gewalt Christi“ will nicht verderben oder tyrannisieren, sondern bessern (6). Lehre, Taufe und Abendmahl sind nach dem Wort des Herrn zu halten (7). — Eine kurze und ganz anders geartete Vermahnung von Scharnslager zur Ordnung der Gemeinde enthält Nr. 20. Es werden die Grenzen zur „Welt“ hin abgesteckt: gegen die Lauen (1), gegen solche, die durch ihren stetigen Umgang mit der Welt diese schließlich lieber gewinnen als den Herrn (2), die sich der Kirchenzucht nicht unterwerfen wollen (3), und gegen falsche, die Nüchternheit des Paulus (1. Kor. 7) verachtende Motive der Frauen beim Heiraten (4). — Nur als Glied dieser auch in ihren äußeren Formen geordneten Gemeinde darf sich der Christ des Herren rühmen, dessen er innerlich gewiß ist¹⁰².

V. ZUR STELLUNG DES MARBECKKREISES IM GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG UND ZUR ÜBERLIEFERUNG DES KUNSTBUCHES

Der Überblick über die Verbreitung des Marbeckkreises hat gezeigt, daß es sich um eine Täufergruppe handelt, die von den Schweizer Brüdern wie auch von den Hutterern unterschieden werden muß¹⁰³. Ihre theologischen Besonderheiten liegen weniger im Bereich des Prinzipiellen als vielmehr in dessen maßvollerer Gestaltung im Leben der Gemeinde. Das ist zweifellos dem Einfluß der Persönlichkeit Marbecks zu verdanken, der bei aller Gewissenhaftigkeit dem Anspruch des Evangeliums gegenüber doch einen Blick für das Wesentliche hatte und als bibelgläubiger Christ doch allem zu biblizistischen Eifern widerstand. Auch seine zurückhaltende Offenheit für die ihn umgebenden theologischen Strömungen, die er prüfte und von denen er das Beste behielt, hat ihm und seiner Gemeinde die Selbständigkeit gesichert. Eine erschöpfende Analyse seiner Gedankenwelt auf solche Abhängigkeit hin ist hier unmöglich. Es seien aber die Hauptfaktoren, auf die uns unsere Briefsammlung besonders stößt, wenigstens genannt.

102. In diesem Punkt wird der Einfluß des frühen schweizerischen Taufertums nicht unbedeutend gewesen sein. Man kannte Michael Sattlers Schleithimer Artikel. Scharnslager beruft sich in der Frage „Obrigkeit“ auf sie (Bl. 247b) — übrigens die früheste Bezeugung der Verfasserschaft der Artikel.

103. Herr Kiwiet hat das Verdienst, diese Sonderstellung Marbecks auf Grund der Analyse der Theologischen Schriften zum ersten Mal erkannt zu haben (mündliche Mitteilung).

Bevor Marbeck für das Täuftertum gewonnen wurde, war er Lutheraner, „Verkünder des Wittenbergischen Evangeliums“¹⁰⁴. Das hat er nie verleugnen können, und seine in dieser Zeit gewonnene Grundanschauung vom Inhalt des Evangeliums ist überall in seinen Briefen präsent. Das Wissen um die Radikalität der Buße, um die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke, um die Freiheit, die wir im Glauben haben, geht unverkennbar auf Luther zurück – auch wenn er sich dann von diesem abwandte, weil er bei ihm eine „fleischliche Freiheit“ verspürte. Die Gründe, die Marbeck für die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung der Kirche anführt, erinnern sehr stark an Luthers Pochen auf die Notwendigkeit des *verbum externum*. Wahrscheinlich rührt auch seine Stellung zur Frage der Toleranz hierher. Scharnslager jedenfalls beruft sich in einem Bekenntnis vor dem Straßburger Rat ausdrücklich und durch Anführung von Zitaten auf die Schriften Luthers in dieser Sache¹⁰⁵.

Wieweit dann die bei seinem Übertritt zum Täuftertum so nahen Schüler von Hans Hut auf Marbeck eingewirkt haben¹⁰⁶, ist schwer zu bestimmen. Sicher sind seine Freunde (Scharnslager, Maler, Bosch) da in weit größerem Maße abhängig gewesen¹⁰⁷. Was dagegen Marbeck wörtlich von ihm übernommen hat, ist sehr wenig. Am meisten fällt der Begriff des „Evangeliums aller Kreaturen“ ins Auge, über den sich ein langer Passus bei Marbeck findet (Bl. 56 a f) und den er nach seiner formalen Seite genauso auslegt wie Hut. Inhaltlich aber gibt er ihm eine ganz andere Bedeutung. Das „Evangelium aller Kreaturen“ gilt nicht mehr nur als Schlüsselbegriff für die Kreuzestheologie.

In anderer Hinsicht ist aber die bei Marbeck nun doch so stark ausgeprägte Kreuzestheologie ihrer Ausgestaltung bei Hut sehr ähnlich. Den erniedrigten und gekreuzigten Christus, nicht den „süßen“, müssen wir zuerst kennenlernen. Gottes „ernsthafte Gerechtigkeit“ ist vor allem zu fürchten, und nur in dieser Furcht liegt der „Anfang der Weisheit“. Die Darstellung der „wahren Buße“ als eines Ledigwerdens von sich selbst und allen Kreaturen ist beiden gemeinsam, ebenso die „Verwilligung“ in der Taufe unter das Kreuz bis zur *resignatio ad infernum*. Beide können das Ziel des Leidensweges in der Ruhe in Christo, in dem wahren Sabbat sehen (Bl. 45 b f)¹⁰⁸.

Es ist jedoch die Frage, ob das nicht aus einer von Hut unabhängigen, anderen

104. Loserth, Quellen, S. 2. 105. S. o. Anm. 47. 106. S. o. S. 219 f.

107. Wohl auf dem Umweg über die mährischen Brüder. Bei Maler ist allerdings zu beachten, daß er nachweislich bereits 1527 ein Lied Schlaffers in Augsburg verbreitete (Vasella an der oben Anm. 68 angegebenen Stelle auf Grund von Chr. Meyer).

108. Der Begriff des „Bundes“ bei Marbeck, den J. C. Wenger, Menn. Quart. Rev., 12 (1938), S. 208 ff., besonders behandelt, kommt in den Briefen kaum vor. Zu erwähnen ist nur der Begriff „Bundzeugnisse“ (s. o. S. 27). Bei Scharnslager taucht die Vorstellung vom Bund öfter auf: Krebs, Quellen z. Gesch. d. Täufer, Baden/Pfalz, S. 419 ff. Man darf wohl auch hier einen Einfluß der Theologie Huts geltend machen (s. o. S. 219).

durch die Mystik bestimmten Tradition erklärt werden könnte. Der in unserer Sammlung wiedergegebene Traktat Entfelders legt das schon nahe¹⁰⁹. Auch die hier gebrauchte Vorstellung von Christus als dem Bräutigam des Christen oder der ganzen Kirche begegnet bei Marbeck auf Schritt und Tritt. Damit aber fällt der Blick notwendigerweise auf Hans Denk. Seine Bedeutung für das oberdeutsche Täuferum ist noch nie genau und befriedigend beschrieben worden. Besonders seine Stellung zwischen Müntzer, der Mystik Taulers und des „Frankforters“, dem schweizerischen Täuferum und seine Beziehungen zu Hut lassen sich schwer fassen. Er hinterließ in Augsburg eine Tradition, von der Marbeck nicht unberührt geblieben ist. Allein schon das bei Marbeck so unermüdlich behandelte Thema „von der Liebe“ deutet darauf hin. Vielleicht sind ihm auch die bei Hut üblichen Begriffe hier vermittelt worden.

Die Augsburger Tradition gibt nun noch eine weitere Möglichkeit zur Erwägung. Die hier von Denk vertretene Theologie mit ihrem mystischen Einschlag konnte auch auf eine lokale vorreformatorische Überlieferung zurückblicken. Sie liegt noch fast völlig im Dunkeln, und deshalb muß alles nur Vermutung bleiben. Aber die Linie von dem bekanntesten Vertreter, dem Poeten und Meistersinger Georg Breuning, der u. a. zwei später von Sigmund Salmingen veröffentlichte „Sendbriefe von der Liebe Gottes“ geschrieben hatte, hinüber zu den Augsburger Täufern ist unverkennbar¹¹⁰.

Die in dieser Tradition gepflegte Dichtkunst aber veranlaßt uns schließlich, auf die poetische Einleitung und den poetischen Schluß unserer Briefsammlung zu achten. Nicht umsonst hat Jörg Maler dem Band den Namen „Kunstbuch“ gegeben. Er selbst, Valentin Ickelsamer und Lienhart Schienhere, sind mit gereimten Stücken vertreten. Ickelsamer, ein bekannter deutscher Grammatiker, war kein Anhänger Marbecks und schrieb sogar gegen ihn¹¹¹. Daß Maler ihn trotzdem in den Band aufnahm, ein und dasselbe Stück sogar zweimal (Nr. 22), wird einmal an Ickelsamers Gegnerschaft zu Luther gelegen haben, zum andern aber auch daran, daß sich Maler mit ihm als „Meistersinger“ verbunden fühlte. Lienhart Schienhere aber, den Maler selbst als „Poet von Augsburg“ bezeichnete und der wohl nicht mit dem Lienhart Schiemer der Briefe aus Rattenberg identisch ist, war Malers eigener Vetter. Eine solche Gruppe, die sich im Poetenhandwerk vereint wußte und durch persönliche Bande verbunden war, könnte durchaus auf eine ältere Tradition zurückgehen. Ludwig Keller, der hier zum ersten Mal Beziehungen gewittert hat, wird dabei in manchem doch auf der

109. S. o. S. 217.

110. Fr. Roth, Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser und Täufer im 15. u. 16. Jh., Monatshefte d. Comeniusges., 13 (1904), S. 74–93. Ob man die Waldenser in diesem Zusammenhang einbeziehen darf, ist jedoch höchst fraglich.

111. Vgl. Loserth, Quellen, S. 48, 58, 426 etc. Hier auch weitere Literatur.

rechten Spur gewesen sein¹¹². Doch sei angesichts all dieser Abhängigkeiten der Freunde um Marbeck und seiner selbst von anderen Strömungen noch einmal betont, daß man sich seine Selbständigkeit wahrte und in eigener Verantwortung sich mit dem Evangelium konfrontiert wußte, das durch die Jahrhunderte hindurch unmittelbar zu jeder Generation sprechen kann.

Jörg Maler schrieb sein Kunstbuch 1551¹¹³. Er wird wieder in der Schweiz geweiht haben. Während der allerletzten Lebensjahre Marbecks hatten sich beide anscheinend entfremdet. Vielleicht aber deuten die auch Marbeck gegenüber oft recht kritischen Randglossen¹¹⁴ daraufhin, daß Maler immer schon ein Sonderling gewesen war und mit seiner Meinung erst nach Marbecks Tod hervortrat. Jedenfalls hat er uns mit seiner Sammlung, der ältesten, die wir auch im Vergleich zu den zahlreichen hutterischen Codices besitzen¹¹⁵, ein äußerst wertvolles Dokument geschenkt. Für ihn selbst und seine Erben aber war es nicht nur ein historisches Dokument, sondern ein Erbauungsbuch für den Alltag. Der spätere Besitzer¹¹⁶, der auf den letzten Blättern die Chronik seiner Familie von 1579–94 festhielt, indem er die Daten von Geburt, Hochzeit und Tod seiner Angehörigen eintrug, achtete den Band damit wie eine Hausbibel. Daß die Briefe dann Jahrhunderte in der Berner Burgerbibliothek schlummern mußten, hat ihnen nicht die Kraft genommen, auch heute noch das Evangelium zu bezeugen, von dem der Mensch in aller „Trübsal“ froh werden kann¹¹⁷.

112. L. Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten, Monatsh. d. Comeniusges., 11 (1902), S. 274–292.

113. S. o. S. 214.

114. Z. B. 42b, 51a, 61a.

115. Vgl. R. Friedmann, Die Briefe der österreichischen Täufer, ARG 26 (1929), S. 49.

116. Von seiner Hand existiert in der Burgerbibliothek in Bern ein Codex (Sign. Ms. 693) mit drei Traktaten, von denen einer von S. Franck und zwei von Menno Simons sind.

117. Nach Abschluß des Berichtes sind mir zwei weitere Arbeiten über Marbeck bekannt geworden. Die erste, von Dr. Frank Wray (USA), nennt sich „The Vermanung of 1542 and Rothmann's Bekenntnisse“ und weist die zum größten Teil wörtliche Übereinstimmung der im Titel genannten Schriften nach (s. u. S. 243 ff.). Die zweite, größere Arbeit ist die bereits erwähnte Dissertation von Dr. Jan J. Kiwiet (Holland) über Marbeck. Obwohl das besprochene neue Material nicht bekannt war, kommt Kiwiet auf Grund einer genauen Analyse der vorhandenen Schriften Marbecks zu einem sehr ähnlichen Ergebnis. Bemerkenswert sind besonders seine Untersuchung der Abhängigkeit Marbecks von Denk, die Gegenüberstellung des schweizerischen und süddeutschen Täuferturns, die Darstellung der Einigungsbestrebungen Marbecks, die nach Kiwiet in den Straßburger Täufersynoden von 1554/55 einen sichtbaren Erfolg erlebten, und schließlich die neuartige Datierung der „Verantwortung“, deren letzter Teil erst nach dem Tod Marbecks durch Scharnschlager geschrieben wurde. Die Arbeit Kiwiets wird demnächst als selbständiges Buch erscheinen.

ABSTRACT

The paper deals with a newly discovered manuscript-codex containing, in addition to certain minor items, 42 letters and documents of 1527–1555, largely from the Pilgram Marbeck South German Anabaptist circle. Pilgram Marbeck had been known chiefly because of his polemical writings against Caspar Schwenckfeld. The new documents allow us to have a look into the inner life of his widely scattered communities.

The earliest writings of the collection do not belong to the Marbeck circle, but they seem to have had an influence on it. Some of them are known from other sources and published by Lydia Müller in her „Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter“ (Leipzig 1938). The authors are Hans Hut, Lienhart Schiemer, Hans Schlaffer and others. Their theological thinking centered around the discipleship under the cross which led them to martyrdom. Fast derives the main themes of this piety from Thomas Müntzer, though he is aware that it was not the war-waging Müntzer who found his followers among the Anabaptists, and that his spiritualism and eschatology were strongly moderated by them. It is probable that Marbeck was converted to Anabaptism by the impression made by the martyrdom of Schiemer and Schlaffer in the vicinity of his home town in the Tyrol. Fast raises the question how far this may indicate an influence of their theology on Marbeck. The presence of a letter by Hans Has suggests an influence also by Lutheran ideas. And a tract by Christian Entfelder, a pupil of Hans Denk, leads to the question of Marbeck's dependence on mystical thinking. The paper does not intend to give definite answers to these questions. After it has sketched the theological thinking of Marbeck in part four, it repeats them in part five in detail. The stress lies on part three and its survey of Marbeck's activities in striving for the unity of the different Anabaptist groups.

The survey follows the places to which Marbeck paid his visits or wrote his letters: Straßburg and its surroundings, the Grisons, Württemberg, Appenzell, St. Gall, Moravia, and Augsburg. Everywhere the Anabaptists had been split into parties shunning and fighting one another. The Marbeck circle seems to have been a separated group, too. It is not always clear when the separation began and how long it existed. But in the forties it is most definitely to be seen in Appenzell as well as in Moravia. In Appenzell the Marbeck group opposed the so-called Swiss Brethren, in Moravia the Hutterites. The questions at stake were the ban and the community of goods. Marbeck advocated a less rigorous attitude with respect to both. In his view the radicalism of the Swiss Brethren in Appenzell and of the Hutterites did not agree with the freedom of the gospel. It also was the cause for the splitting of the Anabaptist movement. Marbeck consistently fought for a reunion of the separated groups. His success was limited to winning smaller circles for his own party. Among them was Jörg of Augsburg, called Maler, the later transcriber of the codex. The Anabaptist synods at Straßburg 1554/55 seem to have shown better results in uniting the movement. They also must have grown out of the endeavors of Marbeck. The new material does not refer to these events, but the author points to other publications (Kiwiet) which make the relationship probable.

The "Vermanung" of 1542 and Rothmann's "Bekentnisse"

by Frank J. Wray

In the preface of the pamphlet *Vermanung / auch gantz klarer / grundtlicher vñ vnwidsprechlicher bericht* ..., issued probably about 1542 and attributed to the South German Anabaptist Pilgram Marpeck¹, the author indicated that the work was not entirely original. It contained not only an expression of the faith of the South German "brethren" but also the testimony of others, "examined by us... and purified, corrected and freed of its faults and errors²." Marpeck did not reveal, however, who these others were or how much of the tract was borrowed material.

A close examination of the text reveals that the *Vermanung* is actually a revision of the *Bekentnisse van beyden Sacramenten, Doepe und Nachtmale*³, written in 1533 by Bernhard Rothmann⁴. Within a few months after the appearance of the *Bekentnisse*, Rothmann became the chief propagandist for John of Leyden's short-lived "kingdom" at Münster in Westphalia. In October of 1533, however, Rothmann apparently was still unaffected by the chiliastic notions and other aberrations which later characterized his works. The fanatics who initiated the Münster fiasco had not yet appeared, and Rothmann seems to have been under the soberer influence of the Wassenberger preachers.

The central theme of the *Bekentnisse* is a defense of the usual Anabaptist interpretation of baptism and of the Lord's Supper. Addressed to "all believing and goodhearted lovers of the truth," the preface of the tract states that the purpose

1. The tract appeared without the name of the author or date of publication, but Christian Hege identified it as the work of Marpeck and dated its appearance in 1542. Christian Neff (ed.), *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, 1525—1925* (Ludwigshafen a. Rh., 1925), pp. 175—184.

2. *Vermanung / auch gantz klarer / grundtlicher vñ vnwidsprechlicher bericht / zu warer Christlicher / ewigbestendiger pundtszuereynigung / allen waren glaubigen frummen / vnd gutthertzigigen menschen zu hilff vnd trost / mit grund heylicher schrift / durch bewerbung warer Tauff vnd Abentmals Christi / sampt mitlauffung vnd erklärang jrer gegensachen vnd Argumenten / wider alle vermaynte Christliche Pündtnus / so sich biszher vñ noch / vnder dem nammen Christi zutragend.* (n. d., n. p. Photostatic copy of the British Museum copy in the Mennonite Historical Library, Goshen, Indiana), fol. Avj verso. For his reprint in the *Gedenkschrift* (pp. 185—282), Hege used a copy in the Württembergischen Landesbibliothek (p. 181). Differences in folio signatures indicate two separate printings.

3. Edited by Heinrich Detmer and Robert Krumboltz, *Zwei Schriften des Münsterischen Wiedertäufers Bernhard Rothmann* (Dortmund, 1904), pp. 1—84.

4. The preface is signed by Rothmann, Johann Kloprys, Hermann Staprede, Heinrich Roll, Dyonisius Vynne, and Gottfried Stralen. On Rothmann's authorship see Detmer and Krumboltz, p. LVI.

is two-fold: the honor of God and the goal of salvation. The author complained of the destruction of true doctrine and emphasized the need for simple and good-hearted Christians. He called upon the reader to rely upon the Holy Scriptures alone, not upon long usage, human teaching, and hairsplitting propositions. Rothmann was confident that he and his associates had attained the truth; but if God should give a clearer understanding to someone else, they would praise God and thank Him for it⁵.

Briefly, the arguments set forth by Rothmann were as follows. He derived the word *sacrament* from the Latin *sacer* (holy) and defined it as referring to obligations sealed with an oath. Examples included the upraised finger by which the soldier obligates himself to fight, the practice of handshaking, and the giving of gifts to a guest as tokens of friendship. Baptism and the Lord's Supper may be termed sacraments not only because of the acts themselves but because each involves a solemn obligation. True Christian baptism, which must conform to the command of Christ and to the practice of the Apostles, signifies that the person confesses his faith and obligates himself, in the power of his faith, to lay aside the old man and to walk in a new life. Baptism is like a marriage of the believer with Christ. In baptism one surrenders himself to God. Rothmann denied unequivocally the principle *ex opere operato*. The sign is nothing without an active faith and consciousness of the obligation manifested. Thus the baptism of infants, or even the baptism of an adult whose heart is false or impure, is an abuse of baptism, not true Christian baptism. True baptism is the proper door to the Church; and, according to Rothmann, the "fall of the Church" may be traced to the corruption of this sacrament⁶.

Rothmann also attacked infant baptism on the ground that there is no scriptural command for it. For an infant, baptism cannot signify repentance or spiritual rebirth. To ascribe the removal of original sin to baptism is to despise the blood (i.e., the atonement) of Christ. Infant baptism, according to Rothmann, leads to certain evils: 1. It destroys true Christian baptism; 2. baptism itself becomes an idol; and 3. infant baptism is the source of other corruption in the Church, such as monasticism, god-parents, all sorts of hypocrisy and magic, pride, pomp, avarice, gluttony, and inordinate drinking⁷.

Rothmann rejected the argument that infant baptism can be defended by analogy with circumcision. The ancient Israelite did, indeed, come within the covenant between God and Abraham by physical birth; but a person can come within the covenant of the New Testament only by his own faith. Rothmann argued that we are now under the New Testament, not the Old. Although the Old Testament does prefigure the New, one cannot thus infer infant baptism. Abraham, according to Rothmann, typifies not Christian parents but God. The physical descendants of Abraham foreshadow not the children of Christians but

5. Ibid., pp. 1–2.

6. Ibid., pp. 3–30.

7. Ibid., pp. 30–41.

the faithful reborn children of God. Just as the promises of the Old Covenant were applied to the descendants of Abraham, so those of the New Testament belong to the spiritually regenerate. Just as circumcision belonged only to the descendants of Abraham, so baptism belongs only to the believing children of God. Just as it would have been wrong to circumcise a Hebrew child before the eighth day, so it is wrong to baptize a child now before he is spiritually born anew. Rothmann also denied that infant baptism can be inferred from Christ's blessing the children (Matthew 19: 13–15) or from the practice of the Apostles. He attempted to show that baptism on confession of faith, which he regarded as true Apostolic baptism, continued to exist until the ninth century. Nothing, according to Rothmann, can be proved from the statement that the Apostles baptized whole households. Finally, Rothmann rejected Luther's argument that infants have faith. Indeed, God has the power to grant faith to infants, but He does not do it. The words, "He who believeth not shall be condemned" (Mark 16: 16), do not apply to children, the status of whose souls Rothmann left to the judgment of God⁸.

Rothmann defined the Lord's Supper as a love feast in which the love of Christ is both demonstrated and reproduced by the believers. Perhaps some of the severest criticism which Rothmann directed against the Papists was that they followed literally the form of the Supper, especially on Maundy Thursday, without the element of Christian love. This love, however, comes only with true faith; hence, only true believers can observe the Supper. The bread and the wine, taken in memory of Christ, are symbols of the fellowship of Christians in the body and blood of Christ. In the Supper the participants signify that they have fellowship with Christ and that through one spirit and love they are merged into one body. Thus each one must examine himself before taking part in the Supper to make sure that he has the proper love for Christ and for his neighbor. Furthermore, the Supper is a memorial of Christ's sacrifice for us and a reminder that we, in thankfulness, should show equal love for Christ and for our neighbor. Rothmann believed that this interpretation of the Supper conformed to that of the primitive Church⁹. To support this point he included a long quotation from Sebastian Franck's well-known chronicle¹⁰. Rothmann specifically rejected both transubstantiation and consubstantiation. For him the Zwinglian interpretation of the words, "This is my body...; this is my blood," was the nearest to the truth¹¹.

Rothmann declared that without true preaching of the gospel and proper use of baptism and of the Lord's Supper, there can be no true Church of Christ. The

8. *Ibid.*, pp. 42–54.

9. *Ibid.*, pp. 57–70.

10. *Ibid.*, pp. 70–72. Cf. Sebastian Franck, *Chronica, Zeytbuch und Geschichtsbibel* (Strassburg, 1531), fol. 495.

11. Detmer and Krumboltz, pp. 74–79.

Church must be pure; therefore, those who do not live up to their baptismal vow must be excommunicated¹².

In conclusion, Rothmann again declared that the Church has fallen. Baptism and the Supper, instituted by Christ, had become loathsome idolatry. Rothmann and his early associates hoped that as a result of the preaching of the Gospel, the pure unspotted Church of God might again be seen. For this reason and to defend themselves against the charges of their enemies, they have set forth their beliefs¹³.

In the *Vermanung* by far the greater part of the text was a translation of the *Bekentnisse* from the Westphalian dialect into High German. The work was, however, revised and somewhat enlarged. The preface was almost entirely rewritten, and a large part of the conclusion was also new. Occasional lengthy explanations or digressions were inserted into the body of the work, and a table of contents was added. The few deletions are far outnumbered by the additions.

A large number of the changes appear to be purely stylistic. In other cases it seems that Marpeck, if we accept him as the reviser, simply gives further explanation of a point already made or additional data. In this category fall his remarks on the significance of gifts to guests¹⁴, his reference to the opinions of Luther on the councils¹⁵, and his mention of Pope Eugenius' confirmation of infant baptism¹⁶. Other changes, however, reflect some of the fundamental characteristics of South German evangelical Anabaptism. These points deserve special attention.

Perhaps one of the most striking changes is found in the statements clearly rejecting the use of force. This subject has no direct bearing on the central theme of the pamphlet, but Marpeck was evidently only too well aware of his source and wished to repudiate any connection with the affair at Münster. In the preface he urged the reader to put on the armor of righteousness, but at the same time he reminded the reader that the weapons of the Christian are entirely spiritual and not of a temporal kingdom¹⁷. In the conclusion Marpeck counsels against revolution in pointing out again the spiritual nature of Christian weapons and in urging one to be obedient to the temporal government as long as the requirements are not inconsistent with the commands of God¹⁸. The clearest repudiation of revolutionary fanaticism, however, is a digression in the chapter on infant baptism. Here the rebels in the Peasants' War, Zwingli, and the Münsterites are all specifically condemned for having resorted to the sword in an attempt to establish the Kingdom of Christ on earth. Marpeck also attacked the papists and "evangelicals" for their use of constituted temporal authority for religious purposes¹⁹.

12. Ibid., pp. 80—83.

13. Ibid., pp. 84—85.

14. *Vermanung*, fol. B.

15. Ibid., fol. Jvj recto.

16. Ibid.

17. Ibid., fol. Av verso — Avj recto.

18. Ibid., fol. Nviiij — O.

19. Ibid., fol. Ev verso — Evj recto. Cf. fol. Eij verso.

Marpeck also reflects a corollary concept common to most evangelical Anabaptists, namely, the idea that the way of Christ in this life is the way of suffering. One becomes a child of God by rebirth "through the word in faith and baptism, but still with woe and pain of the flesh and blood until the [new] birth is completed through physical death". Only in the next life will the child of God be freed from suffering and receive his full inheritance²⁰.

Another addition which may have sprung from a desire to repudiate the radical branch of Anabaptism concerns the nature of the Incarnation. Melchior Hoffman had taught that Jesus Christ was born through Mary but not of Mary. Although the matter was not mentioned in the *Bekentnisse*, Rothmann had adopted this idea in 1534 in his *Restitution und gesunder Lehre*²¹. In the *Vermanung* Marpeck clearly rejected this doctrine. He regarded Jesus, in His earthly, physical existence, as not only the "word made flesh" but also a true and natural son of Mary, conceived without human semen and without sin²².

In still another digression, Marpeck opposed those who would make community of goods an essential characteristic of the true Church. He admitted that Christian love is expressed in Christian stewardship and he certainly opposed avarice. Yet he believed that one could retain private property and still be a Christian. For Marpeck community of goods was a matter of individual conscience and should not be used as a basis for admission to or exclusion from the Christian fellowship²³. Why did Marpeck write thus? A number of possibilities suggest themselves. Perhaps here is another repudiation of the Münsterites, but more likely it was an answer to the Hutterites. Conceivably it may well have been a live issue among South German Anabaptists in 1542. Certainly whatever the reason, Marpeck thought the issue of sufficient importance to mention it in the *Vermanung*. Further investigation in this area of Anabaptist development might shed more light on this question.

Some of the revisions reveal other matters of particular concern to South German Anabaptists. One such topic is the question of original sin, which is only barely mentioned in the *Bekentnisse*. Marpeck, however, as Horst Quiring has pointed out, was one of the few Anabaptist leaders to develop a real doctrine of original sin²⁴. In the *Vermanung* original sin is real, but it is inheritable only in the knowledge of good and evil. God holds no one accountable either for original or for actual sin until one has reached the age of discretion. Until that

20. *Ibid.*, fol. Evij verso.

21. Edited by Andreas Knaake, *Flugschriften aus der Reformationszeit*, VII = Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, no. 77 u. 78 (Halle a. S., 1888). On this point see pp. 26–33.

22. *Vermanung*, fol. Evij verso — Evij recto, Lv verso.

23. *Ibid.*, fol. M.

24. The Anthropology of Pilgram Marpeck (Reprinted from the Mennonite Quarterly Review, October, 1935), p. 4.

time one is in the same state as Adam and Eve before their transgression²⁵. Such must be commended to the secret judgment of God²⁶.

Another characteristic of evangelical Anabaptism reflected in the *Vermanung* is the sharp distinction between the Old Testament and the New. In the chapter refuting infant baptism by analogy with circumcision, Marpeck rejected Rothmann's typology and substituted for it an argument of his own. The substance of Marpeck's position is that Christians and ancient Israelites do not constitute one Church. The paedobaptists, according to Marpeck, argued that the ancients had the same faith and spirit as Christians, but the latter possess these more fully. The ceremonies of the Old Testament, therefore, are analogous with those of the New. Marpeck, on the other hand, denied that the old believers had received either the spiritual rebirth or the Holy Ghost, both of which are essential to Christianity. The Old Testament is the promise only; the New Testament is the actuality. The foundation of the Church is not God's promise to Abraham but a confession of faith in Jesus Christ, such as that of Peter. Without such a confession of faith, one cannot enter the Church; hence, without such a confession, one cannot be properly baptized. Abraham and his physical descendants did not have this faith, but only a shadow of it. There is, then, a great difference between circumcision and baptism. The former belongs to the figures and shadows of the Old Testament; the latter to the reality of the New. Christians are no longer under the Old Testament but under the New²⁷. Here we have the same basic idea in both Rothmann and Marpeck, but the line of argument differs. The reason for the change is not entirely clear. Perhaps Marpeck felt that Rothmann's explanation was weakened by his reference to Abraham as typifying God. If one is attacking proof by analogy, the same method will hardly give suitable support for one's position. Furthermore, the use of types and figures in later works by Rothmann²⁸ may have discredited this approach with Marpeck. In any case, Marpeck was concerned with a live issue for Anabaptists in southern Germany and Switzerland. In their original dispute with Zwingli, Swiss Anabaptists emphasized the New Testament Church of believers; whereas Zwingli leaned heavily upon the national theocracy of the Old Testament²⁹. As time passed the contrasting points of view appeared again and again. In a

25. *Vermanung*, fol. Eijj verso — Eijj recto, Ev recto, Hvij verso — I recto.

26. *Ibid.*, fol. Evj verso — Evij recto.

27. *Ibid.*, fol. Fvij verso — Hiiij recto.

28. Cf. Rothmann, "Von der Verborgenheit der Schrift", ed. by W. H. Hochhuth, Bernhard Rothmanns Schriften, I (Gotha, 1857), pp. 49, 51 f., 65 ff., 92 f.; "Von der Rache", ed. by Bouterwek, "Zur Litteratur und Geschichte der Wiedertäufer", Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, I (1863), pp. 321–359 (on this point, pp. 353 ff.).

29. Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, II: Zwingli (Tübingen, 1919), pp. 207–208.

book against Anabaptists published at Augsburg in 1527, Urbanus Rhegius asserted the essential unity of Christians and the faithful pre-Christian Israelites³⁰. The question of the unity of the two testaments came up in the debates between Anabaptists and Zwinglians at Berne in 1531³¹ and at Zofingen in 1532³². In the great debate at Berne in 1538, the two sides of the matter were presented in much the same way as we find them set forth by Marpeck³³. The issue continued to hold attention for a number of years. In 1544 Marpeck again defended his point in his reply to Caspar Schwenkfeld³⁴. Fifteen years later Bullinger defended the Zwinglian position in his well-known work against Anabaptists³⁵. Again in 1571 the issue was debated by Anabaptists and Reformed preachers at Frankenthal³⁶. Under these circumstances the new and more lengthy exposition of the Anabaptist point of view which we find in the *Vermanung* would perhaps be warranted.

Another difference between the two pamphlets is the greater emphasis upon the covenant (*Bund*) idea in the *Vermanung*³⁷. In the title the tract is addressed "zu warer Christlicher / ewigbestendiger pundszvereynigung / allen waren glaubigen frummen / vnd gutthertzigen Menschen". The brethren in whose name the work appeared are called "Bundtgenossen", the "punds verpflichten des paniers götlicher gerechtigkeit und warhey", and the "ware pundswerwandten" of

30. Wider der neuen Taufforden notwendige an alle Christgleubigen durch die diener des Evangelii zu Augsburg (Augsburg, September 15, 1527), fol. Giiij recto.

31. Ein Christlich gespräch gehalten zuo Bern Zwüschen den Predicanten vñ Hansen Pfyser Meyer von Arouw / den Widertouff / Eyd / Oberkeyt / vnd andere Widertoufferische Artikel betreffende. Anno MDXXXI an dem VIV tag Aprilis (Berne, 1531), fol. Av, B, Dij.

32. Handlung oder Acta der Disputation gehalten zu Zoffingen in Aargaw von der Predigieren zu Bern mit den Widertouffern. Im Jar MDXXXII im Julio (Zürich, 1532), fol. 99 verso, 138 recto.

33. Acta Des gesprächs zwüschen predicantenn Vnnd tauffbruderen Ergangen, Inn der Statt Bernn ... Im MDXXXVIIten Jar. (certified typescript, Mennonite Historical Library, Goshen, Indiana), pp. 31-49, 220, 227, 230, 323 ff.

34. Johann Loserth, Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert: Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenkfelds Beurteilung des Buchs der Bundesbezeugung von 1542 (Vienna, 1929), pp. 334 ff. The book criticized by Schwenkfeld is thought to have been the *Vermanung*.

35. Heinrich Bullinger, Der Wiedertoufferen ursprung / fürgang / Secten / wasen / fürneme und gemeine jrer laer Artickal ... (Zürich, 1560), fol. 122 verso - 126 verso, 195.

36. Protocoll: Das ist / Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal ... mit denen so man Widertäufer nennet ... 1571 (Heidelberg, 1571), pp. 19, 44, 45, 59, 87-90, 270, 272-274, 601, 602.

37. The present writer is particularly indebted to Dr. Robert Friedmann for calling attention to this point.

Christ. They are moved to bear witness to their covenant (*pündtnus*)³⁸. One of the evils of infant baptism pointed out by Marpeck is that the practise was destructive of the true covenant of Christ³⁹. The covenant concept is not entirely absent in the *Bekentnisse*. In the chapter on the institution of Christian baptism, Rothmann defined the sacrament as "ein werck eyns hyllegen verbundes, nemptlich tusschen Got und den geloevigen"⁴⁰. In baptism man obligates himself to God to bury the old man and to live a new life of righteousness. This is the "covenant of a good conscience with God". God also has a covenant with man. He has bound himself to us with grace, the token of which is Christ on the cross, and the pledge of assurance is the Holy Spirit⁴¹. Rothmann included in his interpretation of the Lord's Supper the idea of a covenant of love for one another among believers in Christ⁴². These points were all retained in the *Vermanung*. The covenant idea, then, was common both to Rothmann⁴³ and to Marpeck. The greater frequency with which the word *Bund* or some combination containing it appears in the *Vermanung*, especially in the preface, however, seems to indicate that the covenant idea probably was more important to the South German Anabaptists than it had been to the preachers at Münster.

Another change of emphasis is the somewhat greater importance of the ban in the *Vermanung*. Like Rothmann, Marpeck believed in its use to maintain the purity of the Church⁴⁴; but he also pointed out its significance as a method of correction, not of condemnation⁴⁵.

One minor but fairly consistent change of wording may indicate a difference in the mode of baptism between the Münsterites and the South German Anabaptists. Both tracts initially refer to baptism both by immersion and sprinkling⁴⁶, but later the *Bekentnisse* tends to describe baptism in terms of immersion. Marpeck, however, in nearly every case includes sprinkling as an alternate method. This difference suggests that immersion may have been a common method of baptism in Münster and that probably sprinkling was the usual practice among Anabaptists in southern Germany.

The full significance of the relationship between these two tracts can be revealed only by more intensive study of the two texts and of the milieu in which they were produced. Still, at least two generalizations appear to be justified. In the first place, the fact that a South German minister brought out a revised edition of Rothmann's work brings the early phase of the movement at Münster into much closer relationship with evangelical Anabaptism. Indeed, it

38. *Vermanung*, fol. Aiiij verso — Avij verso.

39. *Ibid.*, fol. Fv recto.

40. Detmer and Krumboltz, p. 12.

41. *Ibid.*, pp. 18—20.

42. *Ibid.*, p. 61.

43. Rothmann actually used the word „Bundtgenossen“ the following year in his tract „Von der Rache“. Bouterwek, p. 345.

44. *Vermanung*, fol. Fv, Lvij recto.

45. *Ibid.*, fol. Lv verso.

46. *Ibid.*, fol. Biiij recto; Detmer and Krumboltz, p. 5.

makes impossible any further attempts to dissociate the two groups entirely. The extent to which Marpeck's confreres were cognizant of the use of such material is still an open question, but the preface suggests that Marpeck may have had the assistance of others in the task of revision. In this case the significance of the *Vermanung* would be increased. On the other hand, the numerous additions and "corrections" indicate some very fundamental differences between the South Germans and the later phases of the Münsterite movement. The character of the *Bekenntnisse* and its use by Marpeck suggest that the Münsterite branch of Anabaptism began upon a fairly sound basis but soon succumbed to irresponsible leadership, while the South Germans continued to build upon the original tenets of Anabaptists. Perhaps the Münsterites were so regarded by Marpeck when he rewrote the earlier work by Rothmann.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine eingehende Untersuchung des Textes der *Vermanung auch gantz klarer/gründlicher vn vnwidersprechlicher bericht ...* (ca. 1542), die Pilgram Marpeck zugeschrieben wurde, ergab, daß es sich in Wirklichkeit um eine Überarbeitung von Bernd Rothmanns *Bekenntnisse van beyden Sacramenten, Doepe und Nachtmale* (1533) handelt. Rothmann definiert bei der Verteidigung der üblichen täuferischen Tauf- und Abendmahlsauffassung Sakrament als etwas auf eidlich besiegelte Verpflichtungen Bezügliches. Daher ist ein Sakrament bedeutungslos ohne tätigen Glauben und ohne Bewußtsein der dargestellten Verpflichtungen. Rothmann hoffte, daß die rechte Predigt des Gotteswort die reine, unbefleckte Kirche wiederherstellen würde, für die der richtige Gebrauch von Taufe und Abendmahl wesentlich war.

In der *Vermanung* ist der weitaus größte Teil der *Bekenntnisse* beibehalten, dieses Werk jedoch überarbeitet und etwas erweitert. Einige Änderungen sind stilistischer Art oder breitere Darlegungen von früher knapper behandelten Fragen. Andere Veränderungen widerspiegeln einige charakteristische Grundzüge des süddeutschen evangelischen Täufertums: eindeutige Verwerfung von Gewaltanwendung, Ablehnung der Inkarnationslehre Melchior Hoffmanns, Opposition gegen die Gütergemeinschaft als Basis der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft, stärkere Berücksichtigung des Erbsünde gedankens, schärfere Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament, stärkerer Nachdruck auf der Bundesidee und der Wichtigkeit des Kirchenbanns sowie häufigere Bezugnahme auf die Taufpraxis durch Besprengen.

Gegenwärtig scheinen mindestens zwei Verallgemeinerungen gerechtfertigt: 1. die Frühphase der Bewegung in Münster ist in sehr viel engere Beziehung zum evangelischen Täufertum gebracht; 2. die Änderungen in der *Vermanung* zeigen einige fundamentale Unterschiede zwischen den Süddeutschen und der späteren Phase der Münsterischen Bewegung an. Der Charakter der *Bekenntnisse* und ihre Verwendung durch Marpeck lassen vermuten, daß der Münsterische Zweig des Täufertums auf einer gesunden Grundlage begann, aber bald in die Hände einer verantwortungslosen Führung geriet, während die Süddeutschen fortfuhren, auf den ursprünglichen Lehren des Täufertums weiterzubauen.

Die Herkunft des oberösterreichischen Täufern

von Grete Mecenseffy

Ehe noch Tirol das eigentliche österreichische Täuferland wurde, hatte die täuferische Lehre in Oberösterreich weite Verbreitung gefunden; besondere Mittelpunkte waren Steyr, Freistadt, Wels und Linz. Durch Gerichtsakten und die Schriften führender Täufer sind wir über die dortige Bewegung gut unterrichtet. Das Buch von A. Nicoladoni aus dem Jahre 1893: *Johannes Bunderlin von Linz und die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525–1531*, in dessen zweitem Teile eine Fülle von Täuferaussagen abgedruckt sind, wird ergänzt durch die Geständnisse des in Erlangen gefangenen und in Kadolzburg 1528 hingerichteten Ambrosius Spitelmeier aus Linz¹. Worauf geht dieses lebendige und opferfreudige oberösterreichische Täufern zurück?

In seinem Aufsatz: *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer* (Theol. Zs. 8/4, Basel 1952) verwarnt sich Harold S. Bender, der Biograph Conrad Grebels, mit allem Nachdruck dagegen, den Ursprung des friedlichen Täufern, wie es nach dem großen Bauernkrieg in bewußter Abkehr von Thomas Müntzer in Süddeutschland zu finden ist, anderswo als in Zürich zu suchen. Bender hat vollkommen recht, wenn er die Schriften der sächsischen Reformatoren und besonders die Geschichtsschreibung des Justus Menius für die Auffassung verantwortlich macht, die die Wiedertäufer mit Thomas Müntzer in Beziehung setzt, und wenn er die Meinung ablehnt, als hätte sich eine friedliche Richtung des Täufern erst nach der Katastrophe von Münster 1535 herausgebildet. Nicht ganz beipflichten kann ich seiner Behauptung, daß der Brief Conrad Grebels und seiner Freunde an Thomas Müntzer vom 5. September 1524² nur Kritik, Ablehnung und Gegensätze enthält; Kritik an Beibehaltung von Zeremonien und Übung von Gewalttat, das ist wahr, aber er enthält doch auch die Feststellung, daß die Briefschreiber durch Müntzers Schrift „wider den falschen Glauben und touff“ sind besser unterrichtet, befestigt und wunderbarlich erfreut worden³. Den Schweizern waren Müntzers Schriften „Von dem gedichteten Glauben“, die „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“ und die „Protestation oder Entbietung“ bekannt. In der Auffassung der Taufe stimmten sie mit ihm überein.

Vergleichen wir Schweizer Täuferaussagen mit dem oberösterreichischen täuferischen Glaubensgut, so fällt hier ein mystisch-spiritualistischer Zug auf,

1. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II, Markgraftum Brandenburg in: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* XVI, 1934, S. 24 ff. u. pass.

2. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, hg. v. L. v. Muralt u. W. Schmid, I. Bd., 1952, S. 13 ff.

3. Ebd., S. 14.

den wir in der Schweiz kaum nachweisen können. Wohl heißt es in dem oben angeführten Briefe Grebels an Müntzer: „Rechte gleubige Christen sind schaff mitten under den wölfen, schaff der schlachtung, müssend in angst und nott, trübsal, ferfolgung, liden und sterben getoufft werden, in dem für probiert werden“⁴; Äußerungen solcher Art sind weit verbreitet. Nirgends wird in den oberösterreichischen Gemeinden auf eine Verbindung mit der Schweiz Bezug genommen, wohl aber taucht der Name des Mannes wiederholt auf, der in seinen Anfängen dem Kreise Müntzers zuzurechnen ist und der Täuferapostel Oberösterreichs genannt wurde: des Buchbinders und Buchführers Hans Hut. Darüber, daß Hut in enger Verbindung mit Müntzer gestanden hat, kann kein Zweifel sein. Die „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“ wurde im Spätsommer 1524 zu Nürnberg durch die Gesellen des Buchdruckers Johann Hergot im Auftrage Hans Huts aus Bibra gedruckt, dem sie Müntzer wahrscheinlich nach seiner Flucht aus Allstedt übergeben hatte⁵. Zu derselben Zeit traten die Schweizer mit Müntzer in Beziehung.

Hut hat wahrscheinlich auch nach der Schlacht bei Frankenhausen, deren Zeuge er wurde, an Müntzers Lehre vom gewaltsamen Umsturz gegangen und ist erst durch Hans Denk in Augsburg zum wehr- oder widerstandslosen Täuferum bekehrt worden⁶; Tatsache ist, daß er bei dem Streitgespräch mit Balthasar Hubmaier in Nikolsburg im Frühjahr 1527 gegen dessen Lehre, daß der Christ als Obrigkeit auch das Schwert führen dürfe, die Wehrlosigkeit vertrat⁷, deshalb gefangengenommen wurde, sich aber dem Gefängnis durch die Flucht entzog und bald darauf in Wien als Täufer wirkte. Von hier trat er seinen Siegeszug nach Westen an, taufte in Melk, von wo er zwei Brüder mitnahm, vor allem aber in Oberösterreich, in Steyr, Wels, Linz und Freistadt. Wahrscheinlich ist er aber nicht der Gründer der dortigen Täufergemeinden gewesen, sondern hat diese schon vorgefunden. Die Täufergemeinde in Steyr stand unter der Führung des Schloßpredigers Jakob Portner; dieser hat Hut bei angesehenen Bürgern, so bei Veit Pfefferl am Grünmarkt, eingeführt, wo er predigte und vielleicht auch taufte; denn daß unter dem Eindrucke seiner gewaltigen Predigt viele Menschen in den Städten Oberösterreichs, wo er eine weithinreichende Tätigkeit entfaltete, das Zeichen der Taufe genommen haben, kann nicht bezweifelt werden. Von einem seiner Sendboten, Lienhard Dorfbrunner, der nach Überlieferung der einen ein katholischer Priester aus Weißenburg in Franken, der andern ein Deutschordensherr aus Nürnberg ge-

4. Ebd. I, S. 17.

5. C. Hinrichs, Thomas Müntzer. Politische Schriften in: Hallische Monographien 17, 1950, S. 30.

6. P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584, Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens II, 1913, S. 27 f.; W. Neuser, Hans Hut, Leben und Wirken bis zum Nikolsburger Religionsgespräch, 1913, S. 22 ff.

7. W. Neuser, S. 35 ff.

wesen sein soll und damals bei einem Messerschmied in Steyr arbeitete, wird es selbst bezeugt⁸. Der Oberösterreicher Leonhard Schiemer, der unter der Wirkung von Huts Predigt in Wien sich von Oswald Glaidt hatte taufen lassen, wurde von der Gemeinde in Steyr als „Lehrmeister“ ausgesandt; er war einer der hervorragenden Täuferapostel⁹.

Von Steyr zog Hut über Wels und Linz nach Freistadt, wo er ebenfalls eifrig tätig war. Das Vorhandensein solch blühender täuferischer Gemeinwesen blieb der Obrigkeit nicht verborgen. Da die örtlichen Gewalten ihm nicht scharf genug gegen die „Ketzer“ vorgingen, entsandte König Ferdinand als seinen Anwalt und Ankläger den Magister Wolfgang Künigl, unter dem es in Steyr und Freistadt zu großen Täuferprozessen kam¹⁰.

Das Bekenntnis der Täufer in Steyr, wie wir es auf Grund ihrer Aussagen wahrscheinlich von Künigl selbst aufgezeichnet finden, verrät nichts Außergewöhnliches¹¹. Sie lehnen die Kindertaufe als nutzlos ab, weil zuvor das Wort Gottes gepredigt und gehört werden und nur der gläubig Gewordene getauft werden soll. Die Taufe sei das Zeichen, mittels dessen sie in die Bruderschaft aufgenommen werden. Die Bruderschaft hatte auch für den von Hut getauften Linzer Ambrosius Spitelmeier ausschlaggebende Bedeutung. Die geistige Verwandtschaft seiner Aussagen mit denen seiner Landsleute ist augenfällig. Wie Spitelmeier erklären diese, daß sie in ihrer Bruderschaft alle Dinge gemein haben; zu einer umfassenden Verwirklichung dieses Gedankens, der in Nikolsburg bereits in die Tat umgesetzt worden war, ist es in Oberösterreich nicht gekommen. Außerhalb der Bruderschaft oder des Bündnisses stehen die Gottlosen, die am Jüngsten Tag, dessen Ankunft die Frommen in Bälde erwarteten, gerichtet werden würden; die durch Leiden, die rechte Taufe des Bluts, selig geworden, werden mit Christus regieren. Von den sieben Sakramenten halten sie nichts; sie feiern das Nachtmahl mit Brot und Wein, sooft sie aus einer Versammlung voneinandergehen, zum Gedächtnis. Die Gegenwart Christi im Abendmahl erkennen sie nicht an, denn Christus sei mit seinem Leib im Himmel. Die toten Heiligen könnten nicht Fürbitter sein, die lebendigen Heiligen seien die Brüder und Schwestern ihrer Bruderschaft.

Das Ergebnis des Steyrer Täuferprozesses war die Hinrichtung von dreizehn Menschen, darunter auch einer Frau.

Weitaus aufschlußreicher als die Steyrer sind die Freistädter Täuferakten. Überraschend ist, daß die sechs Angeklagten jede Beziehung zu Hut leugnen, sie hätten weder von ihm noch von Zwingli oder Luther verführerische Lehre

8. A. Nicoladoni, S. 205.

9. L. Müller, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XX, 1938, S. 43 ff.

10. A. Nicoladoni, S. 76 f.

11. Ebd., S. 162 ff.

gelernt¹², und doch ist ihre Auffassung eng mit der seinen verwandt. Leugneten sie diese Verwandschaft nur, um den Apostel zu schützen? Hut war nicht der Gründer der Freistädter Gemeinde. Diese geht vielleicht auf den Oberösterreicher Hans Schlaffer zurück, der mit Hut in Nikolsburg war und dann auf dem Freistadt benachbarten Schlosse Weinberg bei den Herren von Zelking weilte. Eine Aussage Spitelmeiers leitet von Hut zu den Freistädter Täufern hinüber; er sagte bei seinem Verhör in Ansbach: „Hat mich getauft Hans Hut, ein warer prophet von got gesant durch anzeigung der creatur, in welchen der willen gottes verschlossen ist.“¹³ Was es mit dieser Lehre von der Creatur für eine Bewandnis hat, erfahren wir aus einem Traktat „Am anfangng ains cristenlichen lebens“, der dem Bekenntnis der Freistädter Täufer angehängt ist¹⁴. Hier lesen wir, daß das Evangelium gepredigt ist in allen Creaturen; aus der sichtbaren Creatur kann man nach dem Römerbrief des Apostel Paulus (1, 20) den unsichtbaren Gott erkennen; Christus hat die armen Laien das Evangelium in ihren eigenen Handwerken gelehrt, er hat von Baum, Distl, Dornen, vom Haus, von neuem Fleck in altem Kleid, vom Wein in alten Schläuchen gesprochen. Wie die Creaturen dem Menschen unterworfen sind, so ist der Mensch Gott unterworfen und wie der Mensch mit der Creatur umgeht, so geht Gott mit dem Menschen um, bis er dahin gebracht wird, „dazue er geschaffen ist“. Der Mensch muß, soll er selig werden, das Evangelium vom gekreuzigten Sohn Gottes hören, daran glauben, sich unter die gewaltige Hand Gottes beugen und selbst durch Leiden gehen. Jedes Glied am Leibe Christi muß leiden.

Dieser Traktat der Freistädter Täufer ist in den ersten 60 Zeilen fast wörtlich gleichlautend mit dem Traktat Hans Schlaffers „Kurzer bericht und leer eines recht christlichen lebens“¹⁵, um die Zitate einiger Bibelstellen vermehrt. Dann weichen die beiden Schriften voneinander ab. Schlaffer wird allegorisch, deutet die Länge, Breite, Tiefe und Höhe Christi in ausführlicher Weise, wobei die Tiefe charakterisiert wird als die „nidrigkait und glassenheit, darein ein jeder gefüert wird und haist die hell, ja das auch einen gedunkt, er sei von Gott wie von allen creaturen verlassen. Dise tüefe haist das zaichen Jonas. Also geschach auch Christo am creitz“. Dieselbe Deutung des Zeichens des Jonas bringt auch der Freistädter Traktat, nachdem er von der Rechtfertigung aus dem Glauben gehandelt hat. Es ist die Hölle der Verzweiflung, in die die Menschen so wie Christus am Kreuz hinabsteigen müssen¹⁶.

Zur weiteren Verfolgung des Stammbaumes des Freistädter Traktates ist zu sagen, daß Schlaffers Abhandlung abhängig ist von der Schrift Hans Huts „Von dem geheimnus der tauf, baide des zeichens und des wesens, ein anfang eines

12. A. Nicoladoni, S. 250, 252 ff.

13. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II, S. 50.

14. A. Nicoladoni, S. 250 ff.

15. L. Müller, Glaubenszeugnisse, S. 94 ff.

16. A. Nicoladoni, S. 252.

rechten warhaftigen christlichen lebens, Joan: 5¹⁷. Dort heißt es: Zum ersten spricht Christus, geet hin in die welt und predigent das evangelion aller creaturen ... Im evangelion aller creatur wirt nichtz anderst anzaigt und gepredigt, dan allein Christus der gekreuzigete, aber nit allein Christus das haubt, sondern der ganz Christus mit allen glidmaßen, disen Christum predigen und lernen alle creaturen. Der ganze Christus mueß leiden in allen glidmaßen.¹⁸ Dann folgt eine ausführliche Beschreibung, in welcher Weise Christus in anschaulichen Gleichnissen, an Beispielen des täglichen Lebens das Evangelium erläutert hat: Dem Gärtner an den Bäumen, dem Fischer am Fischfang, dem Zimmermann am Haus, dem Goldschmied an der Probe des Goldes, den Weingärtnern am Weingarten, den Kaufleuten an den Perlen u.s.f. Aus solchen Gleichnissen soll der Mensch mit fleiß wahrnehmen, wie alle Creatur des Menschen Werk leiden muß und kommen also durch schmerzen „zue irem end, darzue sie geschaffen seind“.

Hans Schlaffer faßt die Vorstellung von der Predigt des Evangeliums in Gleichnissen in einem Satz zusammen: Also mueß das evongelion gepredigt werden allen creaturen wie Christus selbs getan hat durch baum, distl, dorn, vom hauß, item von neuen fleck, alten klaid, neuen wein, alten schleichen, vom akerman und mit vil andern creaturischen exemplen bewisen¹⁹. Im Geiste des Ambrosius Spitelmeier spiegelt sich diese Lehre folgendermaßen: In summa ist unser ler nichts anders, den das wir allen menschen den willen gottes durch die creatur lauter als durch sichparliche ding die unsichparliche ding zuerkenen geben, darumb si got den dem menschen fur augen gestellt hat. Also haben auch seine apostel gelernt (= gelehrt), den die ganz geschicht ist nichts anders den ein creatur²⁰. Christus ist „nit vill mit puechern umbganngen, allain umb der halsstarigen schriffte gelertn willen hat er die schriffte gebraucht, sy damit uberwysen, umb wellicher auch noch die schriffte gebraucht mues werden, und nit umb des gemainen mans willen, dann der gemain man ist mer zu unnderweisen in den creaturen dann durch die geschriffte. Nun sagt auch die ganntz schriffte nichts, dann was sy mit creaturen antzaigt, unnd ist die ganntz geschriffte mit eyteln creaturen beschriben“, sagen die Freistädter Täufer²¹.

Zur Veranschaulichung der Verwandtschaft gebe ich einige Sätze in den Fassungen der drei Traktate wieder:

Hans Hut	Hans Schlaffer	Freistädter Täufer
Alle tierlen seind dem menschen underworfen; sol sich der mensch der	Nun, sol sich der mensch eines türlens freyen und sich des brauchen, so mueß	... sol sich der mensch ains thierleins freuen und gebrauchen, so mues es des

17. L. Müller, S. 12 ff.

18. Ebd., S. 5 ff.

19. L. Müller, Glaubenszeugnisse, S. 94 f.

20. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer II, S. 48.

21. A. Nicoladoni, S. 251.

ains gebrauchen, mueß ers
zuvor nach seim willen
beraiten, kochen und bra-
ten, und das tierlen mueß
leiden. Also tuet auch Got
mit dem menschen; sol
sich Got unser gebrauchen
oder genießen, so müessen
wir zuevor von ihm ge-
rechtfertiget und rain ge-
macht werden von innen
und außen²².

es des menschen willen er-
dulden, nämlich also: der
mensch erwürgt das tüer-
len, er beropft, er zer-
schneids und kochts, und
wen es in dem verachtete-
sten grad ist, so ist es dem
menschen am allerliebe-
sten und kann es genües-
sen. Also auch der mensch,
soll er darzue kumen, zu
was er beschaffen ist, so
mueß er sich Gott seim
herrn untergeben und sei-
nen willen leiden. Dan
durch viel leiden und
trüebzal, da mueß der
mensch darzue kumen, da-
zue er geschaffen ist an-
fenglich²³.

menschen willen erdulden,
das er das thierlein er-
wurg, rauff, koch, zer-
schneid und kaut, und
wann es im verachtisten
grad ist, so ist es dem men-
schen am allerliebsten. Also
auch der mensch, soll er
darzue kumen, zu was er
geschaffen ist, so muß er
sich got seinem herrn unn-
derwerffen, ergeben unnd
seinen willen leiden, dann
durch vill leiden unnd
triebsaligkait mus der
mensch darzuekommen²⁴.

Die Abhängigkeit der drei Traktate voneinander ist nicht zu leugnen, eben-
sowenig aber die Abhängigkeit Huts von Müntzer. Sie ist nicht nur durch
Worte wie *Creatur*, *Bruder Sanftleben*²⁵, die zarten *Schriftgelehrten*²⁶, die Ver-
werfung des „falschen und ertichten glaubens“²⁷, *Gelassenheit*²⁸ erwiesen, sie
wird besonders in der Überzeugung der süddeutschen Täufer deutlich, daß der
Mensch durch Leiden zum Glauben an Gottes Verheißungen bereitet und da-
durch des ewigen Lebens teilhaftig wird. Niemand, sagt Hut, mag die Wahrheit
erlangen, er folge dann den Fußstapfen Christi und seiner Auserwählten in der
Schule der Trübsal²⁹. Diese Lehre stammt von Thomas Müntzer. Die große
Trübsal, die dem Glauben vorangehen müsse, nennt dieser auch die Furcht
Gottes. Wem Gott gnädig sein will, der muß Gott aus dem Abgrund seines
Herzens fürchten, wie es Abraham und Maria getan haben. Dagegen war Zacha-
riae und Elisabeth der Geist der Furcht Gottes zur Ankunft des Glaubens nicht
eröffnet³⁰. Die Ankunft des Glaubens muß erduldet werden mit dem höchsten

22. L. Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 18.

23. Ebd., S. 94.

24. A. Nicoladoni, S. 250 f. In Freistadt ist damals kein Todesurteil gefällt wor-
den. Die sechs Angeklagten haben widerrufen.

25.–27. L. Müller, *Glaubenszeugnisse*, S. 14.

28. Ebd., S. 26.

29. Ebd., S. 14.

30. O. H. Brandt, *Thomas Müntzer. Sein Leben und seine Schriften*, 1933, S. 172 f.;
Hinrichs, *Thomas Müntzer*, S. 39 f.; vgl. auch H. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur*
Kirchengeschichte I, 6. Aufl. 1932, S. 425 ff.

„zittern und forchten“. Die biblische Grundlage ist Phil. 2, 12: Euer Heil sollt ihr vollstrecken mit „zittern und forcht“³¹. „Ob du auch schon die biblien gegessen hättest, hilft dir nit, du mußt die scharfe Pflugschar leiden.“³² Die Einleitung zu Huts Schrift „Von dem geheimnus der tauf“, die mit den Worten beginnt: „Die raine forcht Gottes wünsch ich zum anfang götlicher weisheit“, ist in Müntzers Geist erdacht und geschrieben.

Vorbild für das menschliche Leiden ist das Leiden Christi. Dem Bilde von der Zubereitung der Tierlein durch den Menschen ist eng verwandt die Vorstellung vom Zerstoßen und Zerkleinern des Kornes, das die Täufer aus Luthers „Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi“ (1519) eher übernommen haben als aus der Zwölfapostellehre oder dem 63. Briefe des Cyprian³³, denn Kirchenväter werden von ihnen nicht erwähnt. Leonhard Schiemer antwortet auf den Vorwurf, daß die Brüder aus einem Fläschlein tranken, „es wüsse der teufel nit, was darinnen sei“: Der Trank dises fläschles ist nicht anders, dann ein gestoßen, gepulverts, zerrübens und betrübtes herz, gestoßen mit dem mörser des creitzes, dann die weinbeer in Gottes weingarten müessen alle under der weinpreß oder treten der trüebzal gepreßt oder getrogelt werden, sunsten wirt kein wein daraus³⁴.

Der Ausdruck „Abgrund der Seelen“, den Müntzer von Johannes Tauler übernommen hat³⁵, kommt bei Ulrich Stadler, dem Tiroler Täufer, vor in seiner Schrift „Vom lebendigen Wort und geschribnen“³⁶.

Wir kehren zum Ausgangspunkt dieser kurzen Betrachtung zurück; gestützt auf diese Hinweise, die sicherlich noch vermehrt werden könnten, mag die Behauptung gerechtfertigt erscheinen, daß in dem süddeutschen Täufertum, innerhalb dessen Oberösterreich eine entscheidende Rolle spielt, praktische Handhabung der Spättaufe — wahrscheinlich, aber nicht nachweisbar schweizerischen Ursprungs — zusammengefloßen ist mit Lehren von der Notwendigkeit des Eintrittes in den neuen Bund, in denen deutlich ein schwärmerisch-spiritualistischer Ton anklingt. Sie sind der Gedankenwelt Thomas Müntzers entnommen und den Täufern in Österreich durch Hans Hut übermittelt worden.

31. O. H. Brandt, S. 166, C. Hinrichs, S. 58.

32. O. H. Brandt, S. 139.

33. L. Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, 1927, S. 66.

34. L. Müller, Glaubenszeugnisse, S. 72.

35. J. K. Seidemann, Thomas Müntzer, eine Biographie, 1842, S. 55 ff.

36. L. Müller, Glaubenszeugnisse, S. 212; W. Wiswedel, Zum Problem „Inneres und Äußeres Wort“ bei den Täufern des 16. Jahrhunderts, Archiv f. Reformationsgeschichte, 46. Jg., 1954, S. 13.

ABSTRACT

In his article "Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer" (*Theologische Zeitschrift* 8/4, 1952), Harold S. Bender very definitely denies any relationship between Thomas Müntzer and the Anabaptists of Southern Germany. Bender is of course right in stating the fact that the nonresistant Anabaptists of Switzerland had nothing to do with the warlike tendencies of Th. Müntzer. But there is not only criticism in Conrad Grebel's and his comrades' letter of Sept. 5, 1524 to him; there is also approval of Müntzer's attitude toward infant baptism; and the writers acknowledge that they had learned much by Müntzer's teaching.

In the documents concerning the Anabaptist congregations in Upper Austria, there is no trace of Swiss influence, whereas we often come across the name of a man who has been called "The Apostle of Upper Austria", Hans Hut, a disciple of Müntzer. He came to Austria after having renounced the use of violence under the influence of Hans Denk in Augsburg. We do not know the origin of the very active congregations of Anabaptists in Steyr, Wels, Linz, and Freistadt. Hans Schlaffer was perhaps the founder of the Freistadt congregation. His treatise "Short Account and Instruction of a Truly Cristian life" (*Kurzer bericht und leer eines recht christlichen Lebens*) is to some extent contained verbatim in an appendix¹ attached to the evidence used against the Freistadt Anabaptists who were brought to trial by Kind Ferdinand I, Archduke of Austria and brother of Charles V. The treatise by Schlaffer depends on Hans Hut's writing "Of the Mystery of Baptism, both its Sign and Essence the Beginning of a Truly Christian life" (*Von dem geheimnus der tauf, baide des zeichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen lebens*). There is a touch of the mystic in his description of the gospel of all the creatures as taught by Christ in the parables. A creature, for instance an animal, has to suffer and must be killed, cut, and cooked before it is able to serve man as food. Likewise man has to undergo suffering, trials, and ordeals sent by God before he may be fit to become a true Christian. To demonstrate the relationship between the three mentioned treatises the author draws a parallel between three paragraphs of the different treatises containing the same thought. The same teaching of the creatures is to be found in the writings of another Upper-Austrian Anabaptist Leonhard Schiemer. These mystical ideas taught by Hut have their origin in Müntzer's writings, although it must be clearly stated that Austrian Anabaptists were as peaceful and nonresistant as those in Switzerland.

-
1. "In the Beginning of a Christian life" (*Am anfang ains cristenlichen lebens*).

Zeitschriftenschau

Walter Peter Fuchs beginnt mit einem umfassenden Bericht über „*Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters*“ aus den letzten 10 Jahren (Welt als Geschichte 16, 1956, S. 124–153).

Matthew Spinka, der 1941 ein Buch über Huß veröffentlicht hat, berichtet über „*Paul Kravar and the Lollard-Hussite Relations*“ (ChH. 25. 1956, S. 16–26). Kravar, ein Mediziner der Prager Universität, der den von Brunfels Huß zugeschriebenen Traktat „*de anatomia antichristi*“ verfaßt hat, kam 1433 nach Schottland und wurde hier verbrannt.

Augustin Renaudet, „*Erasmus et la prononciation des langues antiques*“ (BHR. 18, 1956, S. 190–196), gibt im Anschluß an des Erasmus Dialog über die richtige Aussprache des Griechischen und Lateinischen (1528) Beiträge zu seiner und seiner Zeit Sprachkenntnissen.

P. L. Meier schließt seine „*Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt*“ (RHE. 50, 1955, S. 839–865) mit einer namenreichen Übersicht über die Schule der Augustiner zu Erfurt ab. Er endet mit Luther. Hans Volz setzt seine „*Neuen Beiträge zu Luthers Bibelübersetzung*“ mit einem Aufsatz über „*Luthers Arbeiten am Propheten Daniel*“ (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 77, 1955, S. 393–423) fort. Er geht nicht nur den Drucken, sondern vor allem den Quellen von Luthers Kommentar nach und klärt zugleich die verwickelte Druckgeschichte. In die Auseinandersetzung um J. Heckels bedeutendes Buch „*Lex charitatis*“ (1953) greifen jetzt zwei führende lutherische Theologen ein. Paul Althaus, „*Die beiden Regimente bei Luther*“ (Theol. Literaturzeitung 81, 1956, S. 129–136), bestreitet Heckels Behauptung, daß Karl Barths christologische Begründung des Rechtes und Staates sich bei Luther finden soll, daß Luthers Gesetzeslehre christozentrisch sei. Heckels Reichslehre mißverstehe Luther. Auf der gleichen Ebene bewegt sich Franz Lau, „*Leges charitatis*“.

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel:

AHSJ.	= Archivum historicum Societatis Jesu
BCRH.	= Bulletin de la commission royale historique, Bruxelles
BHPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
ChH.	= Church History
HJb.	= Historisches Jahrbuch
JEH.	= Journal of ecclesiastical History
JPO.	= Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich
JWestfK.	= Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte
KD.	= Kerygma und Dogma
MIÜG.	= Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MQR.	= Mennonite Quarterly Review
RH.	= Revue historique
RHE.	= Revue d'histoire ecclésiastique
RHPR.	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
ThQ.	= Theologische Quartalschrift
ThZ.	= Theologische Zeitschrift
ZKiG.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
Zw.	= Zwingliana

Drei Fragen an J. Heckel“ (Kerygma und Dogma 2, 1956, S. 76–90). Lau wirft die Frage auf, ob der Unterschied zwischen Heckel und Sohm nicht nur terminologischer Art sei und ob nicht auch sehr ernsthafte Gründe für Sohms Lutherverständnis sprächen. Ihm scheint, daß Heckel das Problem des weltlichen Rechtes in der Kirche überhaupt nicht gesehen hat. Lau trägt Sorge, daß von Heckel aus ein geistliches Kirchenrecht proklamiert werden kann, das uneingestandenermaßen doch mit weltlichen Elementen arbeitet, das christliche Leben vergesetzlicht und die politische Entscheidung des Christen verharmlost. Edmund Schlink eröffnet die neue „Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre“ „Kerygma und Dogma“ (1, 1955) mit seiner Heidelberger Rektoratsrede „Weisheit und Torheit“ (S. 1–22). Sie geht von Luthers Thesen bei der Heidelberger Disputation 1518 aus, um zu klären, was Luther unter menschlicher Weisheit, die er verkündigte, verstanden haben will. Der Schriftleiter der neuen Zeitschrift Wilfried Joest nimmt die von P. Althaus bereits 1938 erörterte Frage „Paulus und das lutherische Simul Justus et Peccator“ wieder auf (S. 269–320). Althaus hatte Luthers Sündenlehre als einen Fortschritt über Paulus hinaus in rechtmäßiger Verlängerung des paulinischen Denkens gewertet, Joest sieht in ihr jedoch „eine nicht unbedenkliche sachliche Abweichung von Paulus“.

Oskar Farnert schildert in einem warmherzigen Vortrag „Leo Jud, Zwinglis treuester Helfer“ (Zw. 10, 1955, S. 201–209). Julius Schweizers Aufsatz über die „Restauration von Gotteshäusern in zwinglischem Gebiet“ (ThZ. 12, 1956, S. 237–252) führt von gegenwärtigen Fragestellungen aus an das Grundverhältnis des Zwinglianismus zum kultischen Raum hinan. Joachim Staedtke, „Eine neue Version des sogenannten Uttinger-Berichtes vom Marburger Religionsgespräch 1529“ (Zw. 10, 1955, S. 210 bis 216), teilt eine von Bullinger geschriebene Fassung des Berichtes mit, die wahrscheinlich macht, daß beide Fassungen tatsächlich auf persönliche Notizen Zwinglis während des Gesprächs zurückgehen, also mehr Beachtung verdienen, als sie bisher gefunden haben. Zur Musikgeschichte der Zeit ist der Beitrag von Markus Jenny „Spott- und Trauermusik auf Zwingli am Kasseler Hof“ (ebd., S. 216–227) wichtig, zumal er gleichzeitig auch auf die konfessionelle Lage in Hessen Licht wirft. Die Aufsätze über die evangelischen Locarner in Zürich (vgl. ARG. 46, 253) führt Leo Weisz mit einer Untersuchung über „Die wirtschaftliche Bedeutung der Tessiner Glaubensflüchtlinge für die deutsche Schweiz“ fort (Zw. 10, 1955–56, S. 228–248, 297–339). Die Flüchtlinge brachten die Samt- und Brokatweberei mit; die anderen Gewerbe, die sie zu hoher Bedeutung entwickelten, ergriffen sie erst später unter dem Zwang sozialen Druckes und führten sie mit Hilfe ausländischer Facharbeiter ein. Der Aufsatz zeigt, wie unabhängig von der Konfession der Auswanderer in der fremden Umgebung gezwungen wird, sich zu bewähren, und damit wirtschaftlich emporsteigt. Jacob Winteler zeichnet ein Lebensbild des „Landschreibers Jacob Vogel von Glarus“ (Zw. 10, 1956, 267–296). Vogel war ein Zeitgenosse Tschudis und spielte gleich diesem in den Glarner Händeln eine Rolle, so daß der Aufsatz manches Licht auf die Kämpfe um die Glaubensstellung des Kantons in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirft.

Eduard Buess, „Prädestination und Kirche in Calvins Institutio“ (ThZ. 12, 1956, S. 347–361), erörtert ein Zentralthema calvinischer Theologie in seiner Entwicklung im engen Anschluß an die verschiedenen Ausgaben der Institutio. Alice Wemyß, „Calvinisme et capitalisme“ (BHPF. 102, 1956, S. 33–38), macht im Anschluß an eine wohl ungedruckte Toulouser Dissertation von Garrison über die protestantische Bürgerschaft

von Montauban im 18. Jahrhundert Einwendungen gegen Max Webers bekannte These geltend. Sie verdienen Beachtung, auch wenn der Ausgangspunkt recht schmal ist.

Bard Thompson, der 1950 in ChH. bereits einen Forschungsbericht über Zwingli gegeben hatte, referiert jetzt knapp über "*Bucer Study since 1918*" (ChH. 25, 1956, S. 63 bis 82). 180 Titel zeugen von der ungemein reichen Bucer-Forschung der letzten Jahrzehnte. Henri Strohl gibt einen nützlichen Überblick über "*L'activité scientifique de Bucer*" (RHPR. 36, 1956, S. 122–135).

Rudolf Padberg, "*Georg Witzel d. Ä., ein Pastoraltheologe des 16. Jahrhunderts*" (ThQ. 135, 1955, S. 385–409), glaubt im Anschluß an eine ungedruckte Göttinger Dissertation von W. Trusen über Witzel (1950) drei Stufen in der Entwicklung von Witzels Theologie beobachten zu können, eine erste erasmisch bestimmte, eine zweite volkhaft katholische und eine dritte, in der er seine ursprünglichen Ideale abschwächt und zurücknimmt. Er sucht Witzel damit in die Entwicklung katholischer Pastoraltheologie einzugliedern. Hingewiesen sei auf eine Bibliographie der Schriften von Erhard Schnepf, die K. H. May zusammengestellt hat und die sich maschinenschriftlich in der Marburger Universitätsbibliothek findet. František Bednař, "*Die erste Abendmahlsagende der böhmischen Brüderunität*" (ThZ. 11, 1955, S. 344–360), berichtet über eine, in einer Brünner Handschrift erhaltene, vor 1494 geschriebene Agende, die man als die erste wirkliche Abendmahlsfeier im reformatorischen Sinne bezeichnen kann. Sie nimmt auf die Messe keine Rücksicht mehr.

Heinold Fast, "*The Dependence of the first anabaptists on Luther, Erasmus and Zwingli*" (MQR. 30, 1956, S. 104–119), stellt sehr übersichtlich die Abhängigkeit der Züricher Täufer von den Reformatoren und insbesondere die fast wörtliche Übereinstimmung von Grebels Lehren mit Zwingli zusammen. Robert Friedmann, "*A Hutterite Book of Medieval Origin*" (MQR. 30, 1956, S. 65–71), kann auf Grund eines in Canada gemachten Fundes nachweisen, daß die Täufer der Reformationszeit nicht nur die Kirchenväter, sondern auch Peter Olivis im 13. Jahrhundert geschriebenen Apokalypsenkommentar gekannt haben. Damit ergeben sich neue Möglichkeiten geistiger Beeinflussung. H. S. Bender kann (ebd., S. 72–77) auf mehrere in der Schweiz gefundene, überaus ergiebige Handschriftenbände hinweisen, die eine große Zahl bisher unbekannter Täuferschriften aus dem 16. Jahrh. enthalten. Einen Brief des mährischen Wiedertäufers Hieronimus Käls aus der Gefangenschaft 1536 druckt Hugo Alker ab (JPO. 71, 1955, S. 15–21 "*Glaube und Lied*"). R. Friedmann gibt (MQR. 30, S. 78) einige Ergänzungen zu seinen o. S. 109 angezeigten Aufsätzen. Der ebd. referierte Vortrag Benders über "*The Pacifism of the 16. Century Anabaptists*" ist jetzt auch MQR. 30, S. 5–18, gedruckt. Cornelius Krahn, "*The office of Elder in anabaptist Mennonite history*" und Harold S. Bender, "*The office of Bishop in anabaptist Mennonite history*" (ebd., S. 120–132) geben dankenswerten Aufschluß über die beiden höchsten Ämter der mennonitischen Kirche, von denen das eine aus der holländisch-preußischen, das andere aus der schweizerisch-süddeutschen Tradition sich herleiten läßt.

Über einen Wiedertäufer der ersten Stunde, der sich später von der Gemeinschaft gelöst hat und erst 1554 als Einzelgänger gestorben ist, berichtet Heinold Fast, "*Neues zum Leben Wilhelm Reublings*" (ThZ. 11, 1955, S. 420–455). Sein Schicksal ist nicht ohne typische Züge. In der lockeren Form eines Reiseberichtes "*Auf Menno's Spuren am Niederrhein*" (Der Mennonit, Internationales mennonitisches Gemeindeblatt 8, 1955 Nr. 10–12, 1956 Nr. 1, 2) gibt Ernst Crous einen ersten Überblick über das

niederrheinische Täuferum. Er ist gerade deswegen nützlich, weil die niederrheinischen Täuferakten noch nicht veröffentlicht worden sind. L. E. Halkin und F. Lemaire drucken die Quellen ab über *«Un procès d'anabaptistes à Limbourg en 1536»* (BCRH. 121, 1956, S. 1–24), dem 5 Täufer in der Grafschaft Vorenhofen zum Opfer fielen. Einleitend gehen sie auf das Täuferum im Limburgischen überhaupt ein.

Walter Kuhn, *Deutsche Täuferiedlungen im westukrainischen Raum* (Zs. f. Ostforschung 4, 1955, S. 481–505), zeigt auf Grund entlegener Quellen, daß es von 1770 bis 1874 auch in Wolhynien deutsche Täuferiedlungen gegeben hat, an denen Weichselmennoniten, Hutterer und Schweizerbrüder beteiligt waren. Nach 1874 wanderten die Täufer nach Amerika aus. Carl F. Brüsewitz, *“The Mennonites of Balk, Friesland”* (MQR. 30, 1956, S. 19–31), berichtet über die 1853 nach Amerika ausgewanderten friesischen Mennoniten. Marie Yoder geht ihren Schicksalen in Amerika nach (ebd., S. 32–43). Sehr anschauliche Briefe einer 1832–33 aus der Pfalz nach Amerika ausgewanderten Mennonitin veröffentlicht Don Yoder *“From the Palatinate to Frontier Ohio: the Risser Letters”* (ebd. S. 44–64). Sie werden ergänzt durch die Studie von Fritz Braun, *“Nineteenth Century Emigrants from the mennonite Congregation of Friedelsheim in the Palatinate”* (ebd., S. 133–154). Der Aufsatz erschien zuerst deutsch in der Zeitschrift „Pfälzische Familien- und Wappenkunde“.

Karl Eder, *„Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark. Gesamt-erscheinung und kritische Würdigung“* (MIOG. 63, 1955, S. 312–322), gibt auf Grund des in Seckau verwahrten Visitationsregisters (das wohl den Druck verdienen würde) einen sehr aufschlußreichen Überblick über den Stand des Katholizismus und das stete Eindringen der neuen Lehre in der Steiermark. Die Visitation erfolgte durch Ferdinand I. Josef Karl Mayr zeichnet ein Lebensbild des lutherischen Landhauspredigers Josua Opitz (JPO. 71, 1955, S. 9–14). Er teilt auch *„Sieben neue Leichenpredigten“* österreichischer Protestanten (darunter auch die auf Opitz) mit (ebd., S. 67–90). Harald Zimmermann behandelt *„Eine Abendmahlskontroverse des 16. Jahrhunderts“* (ebd. 91–124). Sie stammt aus der Zeit der beginnenden Gegenreformation in Wien (1588). Sie wurde zwischen dem Jesuiten Scherer, dem vordem Wiener Prädikanten Biber und dem Württemberger Pfarrer Huber ausgetragen und gibt einen guten Einblick in die damalige Kontroversliteratur. Erich Zöllner berichtet *„Aus dem Stammbuch des Freiherrn Otto Heinrich von Herberstein“* (MIOG. 63, 1955, S. 358 bis 374), das sich im Britischen Museum befindet (es verfügt über die größte Sammlung an Stammbüchern der Zeit). Herberstein studierte zu Beginn des 17. Jahrhunderts an westeuropäischen Universitäten und lebte seit 1629 als Exulant in Regensburg und Nürnberg, so daß das Stammbuch auch für den Protestantismus der Zeit wertvoll ist.

Friedrich Hermann Schubert, *„Riccardo Bartolini. Eine Untersuchung zu seinen Werken über den Landshuter Erbfolgekrieg und den Augsburger Reichstag von 1518“* (Zs. f. bayr. Landesgeschichte 19, 1956, S. 95–127), lenkt die Aufmerksamkeit auf einen italienischen Humanisten, der als Sekretär des Kardinals Matthäus Lang zugleich für ihn und Kaiser Maximilian als Hofpoet und offiziöser Schriftsteller wirkte. Seine Schriften sind historiographisch nicht bedeutsam, aber als Quelle wertvoll und in ihrer Art wesentlicher Beitrag zur Charakteristik Maximilians und Langs. Im 4. Band der „Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben“ (hg. von Götz Freiherr von Pölnitz, Verlag Max Hueber, München 1955) sind eine Reihe von Männern aus der Reformationszeit behandelt. Arthur M. Miller zeichnet ein Lebensbild des Führers der

Kemptener Bauern im Bauernkrieg „*Jörg Schmid von Leubus gen. Knopf*“ (S. 67–100). Knopf war seiner Aufgabe nicht gewachsen und trägt daher für die Entartung und den unrühmlichen Ausgang des Aufstandes die Mitverantwortung. Der bescheidene „*Caspar Kantz*“, dessen Leben Gustav Wulz schildert, war ein Nördlinger Kapuzinermönch, der als erster in der Reichsstadt die neue Lehre gepredigt hat und später Billicans Nachfolger wurde. Er ist vor allem als Schriftsteller hervorgetreten. Auch „*Adam Reißner*“ (von Otto Bucher, S. 170–183) entfaltete eine reiche literarische Tätigkeit als Historiker und Laientheologe. Der Mindelheimer Stadtschreiber und Biograph Georg von Frundsbergs gab Schwenkfelds Schriften heraus und stand theologisch Sebastian Frank nahe. Führer der Gegenreformation in Schwaben waren „*Kardinal Otto Truchsess von Waldburg*“ (von Friedrich Zoepfl, S. 204–228) und „*Kardinal Andreas von Österreich, Markgraf von Burgau*“ (von Eduard Widmoser, S. 249–259). Der Sohn der schönen Welserin war Bischof von Konstanz und Brixen. Obwohl er nie die Priesterweihe empfangen hatte, war er doch ein eifriger Verfechter kirchlicher Interessen, zugleich ein großer Bauherr. Das Lebensbild, das Hubert Freiherr von Welser von seinem Ahnherrn „*Bartholomäus Welser V. 1484–1561*“ zeichnet (S. 120–169), läßt erneut bedauern, daß wir über die Welser so viel schlechter als über die Fugger unterrichtet sind. Doch kommt die Bedeutung der Welser in diesem knappen Lebensbild besonders deutlich zum Ausdruck.

Götz Freiherr von Pölnitz, „*Petrus Canisius und das Bistum Augsburg*“ (Zs. f. bayr. Landesgeschichte 18, 1955, S. 352–394), kommt einleitend auf die Begriffsgeschichte der Worte „Reformation“ und „Gegenreformation“ zurück, um überraschenderweise dies Wort auch weiterhin für die Erneuerung katholischen Lebens im Bistum Augsburg durch Canisius zu gebrauchen. Gestützt vor allem auf die Briefausgabe des Canisius gibt er eine farbenreiche Schilderung der Wirksamkeit des Jesuiten, die ein volles halbes Jahrhundert (1547–1597) umspannt. Otto Bucher, „*Johann Egolf von Knöringen als Bischof von Augsburg 1573–1575*“ (ebd. 19, 1956, S. 128–167), bringt damit seine Biographie des Bischofs, deren erster Teil im HJb. 1955 (vgl. Bd. 46, S. 254) erschienen war, zum Abschluß. Während seines kurzen Episkopats wurde der kränkliche und schwache Bischof in dem Streit zwischen dem jesuitenfeindlichen, verweltlichten Domkapitel und den Jesuiten, auf die er für die von ihm erstrebte Reform angewiesen war, zerrieben. Immerhin ermöglichte er den Jesuiten weitere Wirksamkeit in Dillingen. Die „*Betrachtungen zur korporativen Politik der Reichsstädte*“ von Ingomar Bog (Ulm und Oberschwaben 34, 1955, S. 87–101) haben ihren Schwerpunkt im Dreißigjährigen Krieg, sind aber auch für die Stellung und Bedeutung der Reichsstädte im 16. Jahrhundert wichtig. Theodor Kaul, „*Der Klerus des Domstiftes von Speyer im Jahre 1542*“ (Archiv f. mittelh. Kirchengeschichte 7, 1955, S. 112–158), gibt nach einem Türkensteuerverzeichnis von 1542 ein genaues, durch viele Personaldaten erhelltes Verzeichnis der über 100 Kleriker, die damals in Speyer lebten. Man erhält ein anschauliches Bild der katholischen Geistlichkeit einer deutschen Reichsstadt in dieser Zeit.

Franz Flaskamp, „*Johannes Schramm, ein kurpfälzischer Theologe im westfälischen Kirchendienst*“ (JWestfK. 48, 1955, S. 25–47), ist über das Biographische hinaus ein Beitrag zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in der Grafschaft Tecklenburg (Rheda) am Ende des 16. Jahrhunderts.

Walter Delius, „*Die Reformation des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg*“

im Jahre 1539" (Theologia Viatorum, Jb. der kirchl. Hochschule Berlin 5, 1954, S. 174–193), hebt mit Recht die Bedeutung der Kirchenordnung (gedruckt bei Sehling) für die Durchführung und Artung der brandenburgischen Reformation gegenüber dem zumeist in den Vordergrund geschobenen ersten Abendmahlsgang des Kurfürsten hervor. Erich Roth kann „Die unbekannte Urform der Konfession Albrechts von Preußen“ aus einem Wolfenbütteler Gebetbuch vorlegen (ZKiG. 66, 1955, S. 272–293). Sie ermöglicht, den ursprünglichen Anteil des Herzogs an dieser in vielen Fassungen vorliegenden Bekenntnisschrift genauer zu bestimmen, und ist damit ein wichtiger Beitrag zu seiner Glaubenshaltung. Hermann Hoffmann hat bereits 1953 einen Teil der chronikalischen Aufzeichnungen des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer veröffentlicht (Münchener Theol. Zs., vgl. diese Zeitschrift 45, S. 142). Zusammen mit K. Engelbert teilt er jetzt die „Aufzeichnungen des Domherrn Stanislaus Sauer über die Bischöfe Rudolf von Rüdesheim und Johann Roth“ aus den Jahren 1469–1506 mit (Archiv f. schles. Kirchengeschichte 13, 1955, S. 82–137). Engelbert hat die Stücke ins Deutsche übersetzt und mit umfänglichen Erläuterungen versehen, so daß wir einen guten Überblick vor allem über das Verhältnis zwischen Bischof, Domkapitel und Stadt im Streit um die Koadjutoren Johann Roths erhalten. Freilich schwächt Engelbert die Ereignisse in ihrer Bedeutung für die Vorgeschichte der Reformation doch zu sehr ab, wenn er in ihnen rein machtpolitische Fragen sieht. Zwei schlesischen Liederdichtern des 16. Jahrhunderts widmen Siegfried Fornacon, „Joachim Sartorius, Kantor in Schweidnitz“ (Jahrbuch f. schles. Kirche und Kirchengeschichte N.F. 34, 1955, S. 31–48), und Helmut Eberlein, „Valentin Triller und sein schlesisches Singbüchlein“ (ebd. S. 48–58 und N.F. 35, 1956, S. 22–30), Studien, die nicht nur für die Hymnologie, sondern auch für das Kirchenleben der Zeit aufschlußreich sind. Paul Gerhard Eberlein, „Schwenckfelds Urteil über die Augsburger Konfession“ (ebd. S. 58–68), gibt einen vorzüglichen Abriß von Schwenckfelds Theologie in der Abgrenzung gegen das Luthertum. Konrad Müller zeichnet in Auseinandersetzung mit den Wertungen früherer Zeit ein Lebensbild des „Markgraf Georg von Brandenburg-Jägerndorf“ (ebd. S. 7–31) in warmen Tönen. Seine Gestalt gehört ebenso der schlesischen wie der fränkischen Reformationsgeschichte an.

Walter Engels, *Salomon Schweigger, ein ökumenischer Orientreisender im 16. Jahrhundert* (Zs. f. Religions- und Geistesgesch. 7, 1955, S. 224–246), berichtet über den Aufenthalt eines württembergischen Predigers als Begleiter des kaiserlichen Gesandten an der Pforte und seine Rolle als Verbindungsmann zwischen dem Luthertum und der griechisch-orthodoxen Kirche in den Jahren 1578–1582 aufschlußreich und materialreich. Schweigger hat die Übersetzung der Confessio Augustana ins Georgische vermittelt und Luthers Katechismus in einer italienischen Übersetzung (der damaligen Verkehrssprache im Mittelmeerraum) herausgebracht. Da Schweigger später (1608) selbst seine Reisebeschreibung veröffentlicht hat, sind wir über seinen Aufenthalt gut unterrichtet und erhalten somit eine erwünschte Ergänzung zu den umfassenderen Veröffentlichungen von Ernst Benz, dem Lehrer von Engels.

Regin Prenter, „Das Augsburgische Bekenntnis und die römisch-katholische Meßopferlehre“ (KD. 1, 1955, S. 42–58), geht von dem „katholischen“ Charakter des Bekenntnisses aus, um darzulegen, daß eben im Meßopfer die lutherische Lehre dem echten Inhalt des neutestamentlichen Opfergedankens entspricht, und damit gegenüber den jüngeren Mißbräuchen wahrhaft katholisch ist. Josef Grisar kann für seine

Studie über „*Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555*“ (Stimmen der Zeit 156, 1955, S. 440–462) ungedruckte vatikanische Quellen benutzen. Während Julius III. jedes Eingreifen scheute, von dem er sich doch keinen Erfolg versprach, glaubte Paul IV. in Überschätzung der päpstlichen Machtstellung und ohne Verständnis für die deutschen Dinge mit rücksichtsloser Ablehnung und Verwerfung sich durchsetzen zu können. Er hat auch (entgegen von Pastors Meinung) feierlich gegen den Vertrag protestiert, für dessen Zustandekommen das Versagen und die Fehler kirchlicher Stellen mitverantwortlich sind. Doch erkennt auch Grisar ebenso wie der gegenwärtige Papst die Notwendigkeit des Friedensschlusses an. Schwerwiegende kritische Bedenken macht Konrad Repgen zu den „*Nuntiaturreportagen aus Deutschland II, 2, Commendone 1560–1562*“ (HJb. 75, 1956, S. 213–220) geltend, die A. Wandruszka 1953 publiziert hat. Die Ausgabe entspricht seiner Ansicht nach nicht wissenschaftlichen Anforderungen. Hubert Jedin, „*Rede- und Stimmfreiheit auf dem Konzil von Trient*“ (HJb. 75, 1956, S. 73–93), zeigt, daß trotz der Bedrohungen der geistigen Bewegungsfreiheit auf dem Konzil durch die Leitungsgewalt der päpstlichen Prälaten und andere Beeinträchtigungen die Freiheit tatsächlich bestand. Auch das Papsttum wußte, daß die Unterdrückung der Rede- und Stimmfreiheit das Konzil vernichtet haben würde. Ludger Kruse untersucht „*die instrumentale Heilskraft des Glaubens nach dem Konzil von Trient*“ (ThQ. 135, 1955, S. 410 bis 439). Dreimal hat sich das Konzil mit dem Problem beschäftigt, bei der Erbsünde, der Rechtfertigungs- und Sakramentslehre. K. referiert über diese Verhandlungen, um für die gegenwärtige Fragestellung katholischer Theologie Erhellung zu finden.

Ernst Kinder erörtert zugleich als Beitrag zur Frage der Rezeption der altkirchlichen Symbole durch die lutherische Reformation den „*Gebrauch des Begriffs 'ökumenisch' im älteren Luthertum*“ (KD. 1, 1955, S. 180–207). Das Wort wurde offiziell erstmals im Konkordienbuch, auf Grund des Sprachgebrauchs von Selnecker, von den Konzilien auf die Symbole übertragen. Kinder verfolgt auch den weiteren Sprachgebrauch des Wortes.

Das „*Archivum historicum Societatis Jesu*“ gibt seinen 25. Band (1956) als „*Commentarii Ignatiani 1556–1556*“ heraus. Es ist nicht möglich, auf jeden der 30 Beiträge dieses stattlichen, nicht nur von Jesuiten geschriebenen Bandes einzugehen. Beiträge zur Ahnengeschichte Loyolas geben F. Arocena und Petrus de Leturia und Michaël Ballori (S. 7–14, 15–26). Von den Aufsätzen zum Leben des Heiligen seien genannt: P. T. Venturi, „*L'umanesimo e il fondatore del collegio romano*“ (S. 63–71), der die Bedeutung Loyolas und Polancos für die Pflege des christlichen Humanismus hervorhebt. Joseph Crehan sammelt die Nachrichten über die Beziehungen zwischen „*Saint Ignatius and Cardinal Pole*“ (S. 72–98) und geht auf die Gründung des englischen Kollegs in Rom ein. Einen Beitrag zur Geschichte des italienischen Protestantismus gibt Hugo Rahner, „*Ignatius und die Bekehrung der Dona Isabel Briceño*“ (S. 99–118). Auf Grund der bisher für diesen Zweck kaum benutzten Monumenta Historica S. J. kann er nicht nur die Abstammung der aus hohem spanischem Adel stammenden, dem Luthertum zugewandten Dame erklären. Sie war mit Kardinal Mendoza verwandt, der auch Ignatius um ihre Bekehrung bat. Freilich wurde Isabel rückfällig und flüchtete nach Deutschland. Nur ihre Kinder konnte der Orden für den Katholizismus zurückgewinnen. Josef Wicki untersucht „*Das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen*“, also in Indien, Afrika und Brasilien

S. 119–133). Auf unmittelbare Initiative des Ignatius wurden die Gnaden des Jubeljahres erstmals auch diesen Missionsgebieten zuteil. Die „*Notas sobre la vida y la muerte de san Ignacio de Loyola*“, des spanischen Arztes und Historikers Gregorio Marañón (S. 134–155), geben von der Medizin und Psychologie her in einem der wichtigsten Beiträge des Festbandes sehr beachtenswerte Erwägungen zum besseren Verständnis des Ordensgründers. Ein 3. Abschnitt der Festschrift ist dem Nachruhm Loyolas gewidmet. J. M. Pou y Martí behandelt „*El culto de san Ignacio en Guipúzcoa*“ (S. 190–200), einer spanischen Provinz. Ignacio Elizaide untersucht die Stellung Loyolas „*en la poesia española del siglo XVII*“ S. 201–240. Baudouin de Gaiffier, selbst Bollandist, handelt über „*Une collaboration fraternelle. La dissertation sur S. Ignace par les pères Jean et Ignace Pinius dans les Acta Sanctorum*“ (S. 179 bis 189), die 1731 gedruckte Biographie Loyolas im 7. Band der Acta und ihren spezifischen Wert. Die weiteren drei Abschnitte der Festgabe sind der Lehre gewidmet. Über spanische Einflüsse auf Ignatius spricht Dom Anselmo M. Albareda „*Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall' abate Garsias Jiménez de Cisneros*“ (S. 254–316) ebenso wie J. Tarré und Jordi Rubió. Willem A. M. Peters „*Richard Whitford and St. Ignatius Visit to England*“ (S. 328–350) zeigt Verwandtschaften zwischen den Schriften des englischen Klerikers, den Ignatius 1530 im Kloster Syon bei London besucht hat, und denen Loyolas auf. Sie haben beide in Paris studiert. P. Fidèle de Ros spricht über den Franziskaner „*Alonso de Madrid, Théoricien du pur amour*“ (S. 351–379), einen Zeitgenossen Loyolas, und untersucht seinen Einfluß auf die Exerzitien. Angel Suquia, „*Las reglas para sentir con la iglesia en la diva y en las obras del cardenal Caspar Contarini*“ (S. 380–395), gibt ebenfalls einen Beitrag zum Verständnis der Exerzitien, während Victoriano Larrañaga, „*La revisión total de los Ejercicios por San Ignacio en Paris, o en Roma?*“ (S. 396–415), nachweist, daß diese Revision nicht 1535 in Paris, sondern erst 1537–1541 in Rom stattgefunden haben wird. Über die Bedeutung von „*La oración en la Compañía naciente*“ spricht I. Iparraguirre (S. 455–487). Burkhardt Schneider, „*Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsams-gelübes*“ (S. 488–513), zeigt in umfassender Untersuchung, daß für Ignatius und seine Gefährten der Papstgehorsam (dessen Entwicklung er aufzeigt) das Fundament und Prinzip des Ordens war, während das Ordensgehorsamsgelübde, das später hinzutritt, nur abgelegt wird, um die in dem Papstgehorsam ausgesprochene Grundidee des Ordens besser erfüllen zu können. Schneiders Aufsatz wird durch die Studie von Pierre Blet über „*Les fondements de l'obéissance ignatienne*“ (S. 514–538) ergänzt. Einen Beitrag zur Ordenspraxis und zur Missionsgeschichte gibt endlich Ernest J. Burrus, „*Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain 1572–1604*“ (574–597). Er behandelt die Mission in Mexiko. Im ganzen gibt der reichhaltige Band vielfache Anregungen zur Geschichte Loyolas, seiner Lehre und seines Ordens. Auch die Zeitschrift „*Sal Terrae, Revista hispanoamericana de cultura eclesiástica*“ widmet ein Gedenkheft (Bd. 44, 1956, S. 385–464) Loyola. Es ist zumeist von Jesuiten geschrieben. Francisco Reino berichtet über „*Las tres heridas de San Ignacio*“, José Morente über „*San Ignacio y la formación del Clero Secular*“, Camilo Abad behandelt „*La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*“, F. Regatillo, „*San Ignacio, precursor de la ley de la Comunión frecuente*“ und Angel Santos, „*La Personalidad psicológica de San Ignacio*“. Joh. Rabeneck, „*Antiqua legenda de Molina narrata examinatur*“ (AHSJ. 24, 1955, S. 293

bis 326), stellt fest, daß entgegen einer alten Überlieferung Molina kein Schüler Fonsecas und in seinen Gedanken, die er vor Fonseca vertreten hat, eigenständig war. Über den Jesuitenstaat in Paraguay, der immer wieder das Interesse auf sich zieht, handeln Albert Armani, „*Sull' origine e sviluppo dell' ordine politico e sociale nelle riduzioni del Paraguay*“ (ebd. S. 379–402) und Pedro Grenón, „*Las renunciaciones de bienes en la provincia del Paraguay*“ (ebd. S. 402–417). Gustav Otruba berichtet über den „*Anteil österreichischer Jesuitenmissionäre am heiligen Experiment von Paraguay*“ (MIOG. 63, 1955, S. 430–445). Er kann im 18. Jahrhundert über 70 österreichische Jesuiten in Paraguay nachweisen.

Auf Grund einer ungedruckten Marburger Dissertation über „Die nassauischen Voraussetzungen der niederländischen Rebellion von 1568“ (1953) gibt Lutz Hatzfeld einen perspektivenreichen und eigenwilligen Überblick über „*Die Reformation in der Grafschaft Nassau-Dillenburg*“ (Archiv f. mittelh. Kirchen- geschichte 7, 1955, S. 77–111). Er ist der Überzeugung, daß die zwiespältige, politisch bedingte Reformpolitik Graf Wilhelms d. Ä. und seiner Räte wesentlich zur konfessionellen Indifferenz des Oraniers beigetragen hat. Seine Toleranzidee ist weniger die Frucht humanitärer Gesinnung als das praktische Ergebnis vernünftigen Staatsdenkens für einen Mann, in dessen Gebieten nach allen damals bestehenden Bekenntnissen gepredigt wurde. Hatzfelds Scheidung zwischen Religionspolitik und persönlicher Glaubenshaltung verdient über Nassau hinaus Beachtung. B. A. Vermaseren zeichnet ein Lebensbild von „*Dr. Gilbert Roy of Regius, een gunstling van Prins Willem van Oranij*“ (Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden 11, 1956, S. 40–68). Regius kann nicht der Verfasser der „*Mémoires anonymes sur les troubles des Pays-Bas*“ sein, wie oft angenommen wurde. Im Anschluß an M. van Durmes 1953 erschienene Biographie gibt J. Godard einen Überblick über die neuere Granvella-Forschung (RH. 214, 1955, S. 245–249). M. van Durme, „*Notes sur le correspondance de Granvelle conservée à Madrid*“ (BCRH. 121, 1956, S. 25–83), verzeichnet die Briefe in knappster Form. Léon van der Essen, „*Croisade contre des hérétiques ou guerre contre des rebelles?*“ (RHE. 51, 1956, S. 42–78), will einen Beitrag zur Psychologie der spanischen Soldaten in der flandrischen Armee im 16. Jahrhundert geben. Er weist einleitend darauf hin, daß in diesen Armeen die Spanier eine Minderheit gegenüber den Deutschen und auch den Wallonen bildeten, und daß für Philipp II. die Niederländer beides, Rebellen und Häretiker, waren, um dann vor allem auf Grund literarischer Quellen (Cervantes, Lope de Vega u. a.) sehr anschaulich die Mentalität der spanischen Truppen zu schildern. Richard Forgeur, „*Les statuts portés à Huy par le nonce Albergati*“ (BCRH. 120, 1955, S. 35–65), sind ein Beitrag aus dem Jahre 1614 zur Einführung der Tridentiner Konzilsbeschlüsse in der Diözese Lüttich, in der sie auf den Widerstand der Geistlichkeit stießen.

Die „*Dialogues contre les nouveaux Académiciens*“ 1557 von Guy de Brûès spielen eine wichtige Rolle in der französischen Renaissance. Es ist daher dankenswert, daß Thomas Greenwood ihre „*L'apologétique rationnelle*“ zum Mittelpunkt einer Untersuchung von Stoff und Form der Dialoge macht (RHPR. 36, 1956, S. 20–49). Jean Tricou druckt das Testament des französischen Polyhistor *Symphorien Champier* aus Lyon vom Jahre 1539 ab (BHR. 18, 1956, S. 101–109). Jean-François Bergier kann „*Le contrat d'édition de la bible de l'épée, Genève 1540*“, des zweit-ältesten französischen protestantischen Bibeldrucks, mitteilen (ebd. S. 110–113). C. A.

Mayer, *«Le départ de Marot de Ferrare»* (ebd. S. 197–221), versucht das Dunkel um die vermutliche Gefangenschaft von Clement Marot in Ferrara 1535–1536 zu klären und liefert dabei zugleich Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Italien wie der Margarete von Navarra. Er kann ihr mit hoher Wahrscheinlichkeit eine *«Complainte pour un détenu prisonier»*, die sich auf Marot bezieht, zuschreiben. Jeannine Jacquemin, *«La colonisation protestante en Floride et la politique européenne au 16. siècle»* (BHPF. 101, 1955, S. 181–209), schildert diesen gescheiterten Kolonisationsversuch (1564–1568) als Kapitel in dem Machtkampf zwischen Philipp II. und Coligny. Er verdeutlicht die unterschiedlichen politischen Voraussetzungen beider Staatsmänner. Oberst Jean de Pablo würdigt *«La troisième guerre de religion»* 1568–1570 (BHPF. 102, 1956, S. 57–91) vom militärisch-strategischen Standpunkt und erklärt die überraschenden Erfolge der Hugenotten trotz ihrer Unterlegenheit aus ihrer strategischen Führung.

L. Anthéunis, *«La législation persécutrice des catholiques sous règne d'Elisabeth I. d'Angleterre»* (RHE. 50, 1955, S. 900–909), gibt an Hand der State Papers einen Überblick, der erstaunlicherweise A. O. Meyers grundlegendes Werk nicht heranzieht. William Chillingworth (1602–1640), dem J. Waller (JEH. 6, 1955, S. 175–189) eine Studie widmet, war vorübergehend unter jesuitischem Einfluß konvertiert, ehe er nach seiner Rückkehr zum Protestantismus sein Hauptwerk über die protestantische Religion 1637 schrieb. Ungedruckte Quellen ermöglichen es Waller, die Entwicklung von Chillingworth's persönlichem Glauben in Beziehung zu den Strömungen im englischen Protestantismus der Zeit zu setzen. René Roux, *«Puritanismus und Demokratie»* (Diogenes, H. 9–10, 1956, S. 217–231), knüpft an Perrys gleichnamiges Buch (1944), Tawney und P. O. Lapié's 1949 erschienene Cromwell-Biographie an, um in großem Überblick die Bedeutung des puritanischen Gewissens für die geschichtliche Entwicklung herauszuheben.

Dieter Albrecht veröffentlicht *«Die kurialen Anweisungen für den Nuntius Rocci zum Regensburger Kurfürstentag 1630»* (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven 35, 1955, S. 282–289), die vor allem die Stellung der Kurie zum Augsburger Religionsfrieden und zum Restitutionsedikt erkennen lassen, aber auf die politische Frage nicht eingehen. Konrad Repgen, *«Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII.»* (HJb. 75, 1956, S. 94–122), sucht nachzuweisen, daß der päpstliche Protest nicht notwendig war, aber das Papsttum auf Jahrhunderte hin (eigentlich bis zu den Lateranverträgen) in die Negation der neuen europäischen Staatenordnung getrieben hat. R. stützt sich dabei auf die von ihm publizierte Instruktion für den päpstlichen Legaten Ginetti.

Willy Kohl, *«Der Übertritt des Grafen Ernst Wilhelm von Bentheim zur katholischen Kirche 1668»* (JWestfK. 48, 1955, S. 47–96), zeichnet anschaulich eines der drastischsten Kapitel der Gegenreformation, die von Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen gewaltsam erzwungene Konversion, die auch vor der Nichtigkeitserklärung der gräflichen Ehe nicht zurückschreckte, dennoch freilich ergebnislos blieb, da der Graf aus einer neuen katholischen Ehe keine männlichen Erben hatte. Karl Burckhardt druckt die bisher ungedruckte *«Hohenlimburger Kirchenordnung von 1682»* ab (ebd. S. 97–112). Sie beruht auf der Tecklenburger Ordnung von 1588, die bisher auch nur auszugsweise von Jacobson gedruckt wurde.

L. L. Bernard, *«Foucault, Louvois and the revocation of the edict of Nantes»*

(ChH. 25, 1956, S. 27–40), zeigt, daß Foucault, der von Louvois als Intendant nach Bearn verbannt worden war, hier die Dragonaden unabhängig von Louvois durchgeführt hat, um sich bei Hof eine Stellung zu schaffen. Er wie Louvois kamen aus politischen, nicht aus religiösen Gründen zu ihren Maßregeln. Doch trägt Louvois für die Dragonaden nicht unmittelbar die Verantwortung. Jean Meyhoffer berichtet über «*L'église de la Barrière à Tournai et ses pasteurs*» (BHPF. 102, 1956, S. 1–32), die auf Grund des Barrièretraktats im 18. Jahrhundert sich entwickelte.

Der niederländische Arminianer Jean Leclerc hat in seiner undogmatischen Weise stark auf die Aufklärung eingewirkt. Jean Roth interpretiert sein Frühwerk (1685) den «*Traité de l'inspiration*» (RHPR. 36, 1956, S. 50–60) und seine Einwirkung auf den französischen Protestantismus. Lucien Geyssens, «*Jansénisme et antijansénisme en Belgique au 18. siècle*» (RHE. 51, 1956, S. 143–185), setzt sich ausführlich mit dem 1955 erschienenen, von E. Préclin und E. Jarry verfaßten 19. Band der großen französischen Kirchengeschichte über «*les Luttes doctrinales et politiques aux 17. et 18. siècles*» auseinander.

Hermann Ley, «*Antikirchliche Aufklärung im 16. und 17. Jahrhundert*» (Festschrift Ernst Bloch, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1955, S. 155–179), lenkt die Aufmerksamkeit auf den Antitrinitarier und Sozinianer Ernst Söner, der im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrh. in Altdorf als Mediziner wirkte und ein früher Vertreter materialistischen Denkens in Deutschland war. Martin Schmidt, «*John Wesley und die Biographie des französischen Grafen Gaston Jean-Baptiste de Renty 1611–1649*» (Theologia Viatorum V, 1954, S. 194–252), nennt seine Studie „ein Kapitel aus dem ökumenischen Austausch zwischen romanischer Mystik, reformiertem Pietismus, Anglikanismus und Methodismus im 18. Jahrhundert. Die von dem jesuitischen Beichtvater verfaßte Biographie des heiligmäßigen, mystisch veranlagten Grafen hat stark auf Teerstegen und Wesley, den Begründer der methodistischen Kirche, eingewirkt, der freilich von ihr die biblischen, nicht mystischen Züge übernahm und die differenzierte Psychologie. Im ganzen war die Begegnung „ein produktives Mißverstehen“. Kurt Lüthi gibt einen Überblick über „*Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonore Petersen*“ (ThZ. 12, 1956, S. 362–377) auf Grund der Lebensbeschreibung (1719). In Weiterführung der Studien von Hinrichs über den Einfluß des Pietismus auf Preußen unter Friedrich Wilhelm I. untersucht Horst Schlechte „*Pietismus und Staatsform 1762–1763 in Kursachsen*“ (Archivar und Historiker. Festschrift H. O. Meisner, Rütten und Loening, Berlin 1956, S. 364–382). Ein großer Teil der am sächsischen Retablisement beteiligten Männer hatten enge Beziehungen zum Pietismus. Aufklärung und Pietismus waren nicht nur Wegbereiter der Toleranz, sondern lockerten auch die starr gewordene ständische Ordnung auf, bereiteten der neuen bürgerlichen Welt den Weg. G. Jaeckel, „*Die Bedeutung der konfessionellen Frage für die Besitzergreifung Schlesiens durch Friedrich den Großen*“ (Jb. f. schles. Kirchengeschichte N.F. 34, 1955, S. 78 bis 132), gibt vor allem auf Grund von Max Lehmanns Aktenveröffentlichung einen nützlichen Überblick über die friderizianische Religionspolitik in Schlesien. Walter Leibrecht entnimmt seiner ungedruckten Heidelberger Dissertation über Hamann einen Aufsatz über Hamanns Gedanken über die Sprache Gottes „*Philologia Crucis*“ (KD. 1, 1955, S. 226–242), der an den Kern von Hamanns Theologie heranführt. Rudolf Hermann, „*Klassische Religionsbegründungen*“ (Festschrift Adolf Hof-

meister zum 70. Geburtstag, VEB. Max Niemeyer, Halle 1955, S. 113–126), geht vor allem auf Kant und Schleiermacher, dem er zustimmt, ein. „*Roxandra Scarlatovna von Stourdza*“ (1786–1844), deren Leben und Denken Max Geiger darstellt (ThZ. 12, 1955, S. 393–408) stellte die Verbindung Zar Alexanders I. zur Frau von Krüdener her und hat, wenngleich weniger bedeutend als die Krüdener, doch in der Erweckungsbewegung der Befreiungskriege eine eigene Rolle gespielt. Franz Pahlmann veröffentlicht und interpretiert „*Einen Predigtentwurf Leopold von Ranke*“ (Historische Zeitschrift 180, 1955, S. 489–505). Der Entwurf stammt aus der gleichen Zeit wie das Lutherfragment und die Luthernovelle (1816). Ebenso wie für diese ist auch für die Predigt der von Fichte übernommene Leitgedanke von der geistig-sinnlichen Einheit der Gestalt und der Kraft ihrer Auswirkung im Leben bestimmend. Die Predigt erweist damit erneut, in welchem Gegensatz sich der junge Ranke durch seine idealistisch-romantische Umdeutung der christlichen Botschaft zum lutherisch verstandenen christlichen Glauben befand. Franz Pahlmann, „*Der Stand des Gesprächs über Bismarcks Glauben*“ (Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 7, 1957, S. 207–222), geht als Theologe an die neueren Arbeiten von A. O. Meyer, Voßler, Schüßler und von Muralt heran (bei Eyck spielt das Problem bezeichnenderweise überhaupt keine Rolle) und zeigt, daß noch in keiner dieser Arbeiten das Problem von Bismarcks Glauben biographisch umfassend und theologisch sachgemäß erhellt worden ist. Vor allem das Verhältnis von Christus- und Geschichtsglauben, das in das Problem natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie einmündet, bedarf neuer Durchdenkung, bei der die Theologie der Historie hilfreich die Hand reichen muß, wenn eine gültige Antwort gefunden werden soll. Einen knappen biographischen Überblick über „*Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für systematische Theologie*“ (ThZ. 12, 1956, S. 162 bis 187) gibt Ernst Staehelin. Der Lehrstuhl wurde als dritter theologischer an der Universität 1647 errichtet. Eine ausführliche Würdigung des verstorbenen Wiener Kirchenhistorikers *Joseph Bohatec* gibt Johann Karl Egli (JOP. 71, 1955, S. 23–66). Dieser Nachruf ist eine ausgezeichnete Einführung in die Calvinforschungen Bohatecs.

Marburg/Lahn
Günther Franz

Buchbesprechungen

Luther's Works. Vol. 12: *Selected Psalms* I. Edited by Jaroslav Pelikan. St. Louis, Concordia Publishing House, 1955. Pp. xi, 418.

The widespread interest in the life and influence of Martin Luther has accentuated the need for a comprehensive edition of his works in English. To meet this need, the Concordia Publishing House of the Lutheran Church – Missouri Synod and the Muhlenberg Press of the United Lutheran Church in America are co-operating in the publication of a new edition of *Luther's Works* in fifty-five volumes, with Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann as the general editors and other recognized Reformation scholars as editors of the individual volumes. Scholars of all the major Lutheran bodies in North America are being asked to participate in this important project.

This edition of *Luther's Works* will consist of two parts. The first, comprising thirty volumes, will be published by the Concordia Publishing House and will contain Luther's exegetical writings, lectures, and sermons, with twenty volumes devoted to the Old Testament and ten to the New Testament. The second, comprising twenty-four volu-

mes, will be published by the Muhlenberg Press and will contain writings associated with Luther's career as a reformer and with the application of his evangelical theology to the religious, political, economic, social, and cultural issues of his day. It is hoped that the entire edition will be published by 1970.

The editor of volumes 1-30 in the Concordia series is Jaroslav Pelikan, associate professor of historical theology in the federated theological faculty of the University of Chicago and author of *From Luther to Kierkegaard* and *Fools for Christ*. The editor of volumes 31-55 in the Muhlenberg series is Helmut T. Lehmann, from 1944 to 1953 president of Waterloo College and Seminary at Waterloo, Ontario, Canada, since 1954 book editor of the Muhlenberg Press, and author of *Heralds of the Gospel*.

The first volume, Volume 12 in the series, published under the editorship of Professor Pelikan, carries the title *Selected Psalms I* and contains Luther's commentaries on Psalms 2, 8, 19, 23, 26, 45, and 51, that is, one-third of the total number on which he made extensive comments in sermons, classroom lectures, family devotions, and private conversations. These Psalms were translated by Lewis W. Spitz, Jr., assistant Professor of history at the University of Missouri; Walter M. Miller, professor of German at Valparaiso University; Ernest B. Koenker, professor of religion at Valparaiso University; and Professor Pelikan. The volume contains a general introduction to the edition, a brief introduction to the volume, a general index, and an index to Scripture passages.

The translators of this volume have succeeded admirably in making Luther speak English as he had made the Psalmist speak Latin and German. The Reformer's unique style is maintained throughout, even though his thoughts are expressed in a clear, idiomatic English.

Luther loved the psalms and devoted much time and thought to them. Therefore these commentaries reflect both his remarkable theological learning and his profound spirituality. Since all his commentaries included admonition and application as well as exegesis, this volume contains a wealth of information concerning a great variety of subjects having to do with the problems of his day. There are references to important contemporaries and to such topics as the musical instruments in Old Testament times and in the sixteenth century (p. 98), the Ottoman Turks (pp. 33, 84-85), the study of law (p. 238), and political, economic, and social conditions. The book should prove useful to all students of Luther and the Reformation.

Indiana University

Harold J. Grimm

Theodore G. Tappert, *Luther: Letters of Spiritual Counsel* (The Library of Christian Classics, Volume XVIII). Philadelphia, Westminster Press, 1955. Pp. 367. \$5.00.

Many readers will be familiar with Luther's larger treatises in theology and political science, and his various tracts on a wide range of subjects. But the author rightly points out, "It is sometimes forgotten that he was also — and above all else — a pastor and shepherd of souls." This volume makes even the specialist more aware of the scope of Luther's ministry and the many levels of society which sought his advice and guidance, a ministry which began in the Black Cloister in Wittenberg and continued throughout his life.

The selected letters provide comfort for the sick and dying; consolation for the

bereaved; cheer for the destitute, the anxious, and the despondent; as well as advice for the doubting and perplexed; and there are intercessions for souls in trouble and need and encouragement for the persecuted and imprisoned, all clothed in the broad philosophy of a man who understands their lot. Thus, the letters reflect the views of the Reformer in many areas: the devil's role in the struggle for the Christian's soul and its reflection in all parts of Scripture; the psychology of solitude as the breeding place of temptations; the influence of mind over matter in sickness; the need for an optimistic, positive approach toward life; problems of marriage and sex; and the need for love and the role of parents. All are encountered in the counsel and comfort which Luther gave to people of all walks of life. Contemporary political problems such as those facing clergymen, the state's limits of authority, the emperor's role at Augsburg, and many similar issues are also highlighted in these pages. Particularly useful are the thumbnail introductions to each letter which were obviously prepared with great care and which provide necessary background.

The book will be a very valuable addition to the libraries of pastors, students, and scholars generally; but it will likewise prove interesting and rewarding reading for the layman who may be facing problems similar to those included here.

Baltimore, Maryland

Ernest G. Schwiebert

Dr. Martin Luther, *Sermons on the Passion of Christ*, translated from the German by E. Smid and J. T. Isensee. Rock Island, Illinois, Augustana Press, 1956. Pp. vii, 223. \$ 2.50.

This translation of Luther's Passion story expositions first appeared about seventy-five years ago. The introductory meditations comprising the first twenty-two pages are translated by Prof. E. Smid; the thirteen sermons by the Rev. J. T. Isensee. Long out of print, Dr. Victor E. Beck recently took the book in hand for the Augustana Press and did a characteristically competent piece of work in his revision. For Smid and Isensee had found it not easy in these passiontide expositions to make Luther speak English as robustly and directly as he speaks German. Cf. WA Bd. 52, S. 734-827. Passio, oder Histori vom leyden Christi Jesu. Although no man could do that, Dr. Beck's sure pen has brought new simplicity to the translation, eo ipso new grace also. This volume is meant for everyday folk generally who seek soul help but soon have done with literary fare that lacks vigor and directness. To translate Luther shoddily or drearily does him and his readers a disservice. This translation, even in its revision, still limps along heavily here and there. No matter, it is better than its predecessor volume, and he who is not at home in Luther's German will draw blessing from Luther in this Smid-Isensee-Beck English.

Pacific Lutheran Theological Seminary

Charles B. Foelsch

Bengt Häggglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*. Lund Universitets Arsskrift N. F. Avd. 1. Bd. 51. Nr. 4. Lund, C. W. K. Gleerup, 1955. 108 S. 11.- skr.

Daß Luther mit seinem 'Kampf um die Freiheit der Theologie von der Philosophie' (W. Link) nicht überhaupt erstmalig eine Kluft zwischen Glauben und Wissen aufgerissen hat, sondern an die nominalistische (und vielleicht auch an die averroistische)

Scheidung von Philosophie und Theologie anknüpfen konnte, ist längst bekannt. Doch erst die vorliegende Arbeit weist solche Zusammenhänge auch literarisch auf und ermöglicht so ein genaueres Bild sowohl der Anknüpfung Luthers an gewisse occamistische Vorstellungen als auch des innerhalb der Anknüpfung stattfindenden Gegensatzes. H. bietet auf knappem Raum eine außerordentlich inhaltsreiche Untersuchung. Seine Darstellung Luthers stützt sich vor allem auf die für diesen Fragenkomplex noch wenig herangezogenen Disputationen. Die Darstellung der occamistischen Gedanken konnte auf den reichen Ergebnissen der Occamforschung der letzten Jahrzehnte, sowie auf B. Mellers Werk über Pierre d'Ailly (1954) fußen.

Zunächst präzisiert H. sein Thema: Luther meint wie die Scholastik mit dem Begriff Philosophie den ganzen Bereich der Wissenschaften. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie zielt also auf das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft oder, noch radikaler, auf das von Glauben und Wissen.

H. geht davon aus, daß Luthers Kritik an der Philosophie sich nicht nur gegen den Aristotelismus und gegen die hochmütige Sicherheit des Vernunftwissens, sondern vor allem gegen eine Vermischung der beiden Disziplinen richtet. Die auf dem Gebiet der Wissenschaft gültigen Bedingungen und Regeln haben für das Gebiet der Theologie keine Geltung. Diese Stellungnahme Luthers hat nicht nur theologische Motive, sondern ist „gleichzeitig auch eine Konsequenz des Wissenschaftsbegriffes ..., den er mit der philosophischen Tradition teilt, zu der er gehört“ (21). Dieser Wissenschaftsbegriff ist der aristotelische, der nur die evidente, aus Vernunftprinzipien und der Sinneserfahrung gewonnene Erkenntnis als Wissenschaft gelten läßt. Er wurde von den Occamisten in aller Strenge vertreten. Deshalb lehnten sie die thomistische Theorie ab, die es ermöglichen sollte, auch die Theologie in diesem Sinne als Wissenschaft zu bezeichnen.

Gleichwohl besteht, wie H. im Anschluß vor allem an Guelly darlegt, für den Occamismus kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie. Die theologische Erkenntnis kann nämlich in eine allgemeine Erkenntnistheorie eingebaut werden. Obwohl wir hier auf Erden keine intuitive Erkenntnis von Gott besitzen, kann Gott uns *de potentia absoluta* eine abstrakte Erkenntnis von sich mitteilen (während sonst abstrakte Erkenntnis nur auf der Grundlage einer intuitiven möglich ist). Auf diese Erkenntnis sind – mit gewissen Einschränkungen – die sonst gültigen Vernunftprinzipien anwendbar, wenn sie auch wegen des Mangels der intuitiven Grundlage nicht zu strenger Evidenz führen, sondern nur zu einer Evidenz im weiteren Sinne¹.

Luther, der wie die Occamschule auf dem Boden eines radikal aristotelischen Wissenschaftsbegriffes steht, lehnt den occamistischen Einbau der theologischen Erkenntnis in das erkenntnistheoretische System ab. Die Darlegungen H.s, wie Luther zur Abwehr solcher Einbeziehung des theologischen Gegenstandes in den Bereich der Prinzipien des

1. H.s Formulierung, daß Gott „den Mangel an intuitiver Erkenntnis ergänzt“ (33 u. ö.), gibt ein falsches Bild; es handelt sich doch um die Ermöglichung einer abstraktiven Erkenntnis ohne intuitive Grundlage! – Der in Occams Prologquaestion zur Charakteristik des göttlichen Eingriffs benutzte Begriff ‚*potentia absoluta*‘ hätte S. 29 ff. nicht ohne nähere Erläuterung verwendet werden sollen, da er an jener Stelle nicht den sonst gewohnten Sinn hat: Während sonst die *potentia absoluta* Möglichkeiten umschließt, die außerhalb der gesamten von Gott gewählten Weltordnung liegen, handelt es sich hier nur um den untergeordneten Gegensatz der natürlichen zur Heilsordnung.

natürlichen Wissens den von Holkot gebildeten Begriff einer ‚logica fidei‘ ebenso wie Aillys Theorie der *suppositio mediata* zurückweist, gehören zu den interessantesten Partien des Buches².

Die anschließende Untersuchung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft stellt eine Spannung in den Äußerungen Luthers fest. Einerseits verhalten sich beide wie „zwei getrennte ‚Reiche‘“; andererseits kann die Vernunft aber auch „ein Werkzeug der gläubigen Erkenntnis“ sein (64 f.). H.s Lösung, „daß das Verhältnis von Glauben und Vernunft bei Luther eher einer einseitigen Unterordnung entspricht als einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit“ (65), wird gewiß Zustimmung finden.

Luthers Gegensatz zur occamistischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ist nach H.s Darstellung weitgehend als Gegensatz gegen die occamistische Psychologie des Glaubens zu verstehen. Weil die Occamisten den Glauben einerseits als zwischen *opinio* und *scientia* stehende intellektuelle Größe bestimmten, andererseits die Willenszustimmung für die den Glauben von der *opinio* unterscheidende Gewißheit konstitutiv ist (80 f.), darum kann durch vernünftige, wenngleich nicht zur Evidenz führende Argumentation der (bei Zustimmung des Willens eintretende) Glaube vorbereitet werden. Dieses Resultat ist für Luther nicht annehmbar, weil er die Vernunft als Organ des alten Adam und den Glauben als Gnadengabe versteht. Das bedeutet freilich m. E. zunächst nur, daß Luther die occamistische Annäherung der *fides infusa* an die *fides acquisita* verwirft. Im Blick auf die *fides infusa* (und damit namentlich für die ältere Scholastik) trifft jener Gegensatz nicht ohne weiteres zu; Luthers Antithese zu ihr liegt in seiner Ablehnung der *fides formata*.

Im Schlußkapitel kann H. gegen Heim überzeugend nachweisen, daß Luther kein Vertreter der Lehre von der doppelten Wahrheit war. Anklänge an diese Lehre bei Luther meinen nur die Verschiedenheit von Erkenntnisgebieten und sind von seinem occamistischen, rein logischen Wahrheitsbegriff her zu verstehen. Vom Glauben her gibt es aber nach H. auch für Luther eine Einheit zwischen Philosophie und Theologie (97), die freilich nicht, wie es in der Scholastik der Fall war, philosophisch-systematisch beschrieben werden kann.

– Ein sinnstörender Druckfehler: S. 55 Z. 4 v. u. ist das Wort ‚nicht‘ zu streichen.

Heidelberg

Wolfgang Pannenberg

William A. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin*. Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1954. Pp. xii, 183. \$ 2.50.

Professor Mueller has provided us with a useful summary of the views of Luther

2. Die Frage, wieso Luther gerade in der ‚logica fidei‘ der Occamisten eine derartige philosophische Umklammerung der Theologie erblicken konnte, findet leider keine vollständige Klärung. Die Logik sollte doch auf diese Weise gerade der Besonderheit des theologischen Gegenstandes angepaßt werden! Wo liegt der Unterschied einer solchen ‚logica fidei‘ zu Luthers eigenem Verfahren, z. B. bei der Unterscheidung der Prädikation von *abstracta* und *concreta* in der Idiomenkommunikation? H. selbst schränkt im Blick hierauf seine Charakteristik der Position Luthers – „Das dialektische Verfahren soll aus dem Gebiet der Theologie verwiesen“ werden (53) – ein. Worin besteht dann der Gegensatz zum Occamismus? Wendet Luther sich nur gegen die Ansprüche auf eine prinzipielle Geltung der Vernunftgesetze für die Theologie?

and Calvin on the interrelation between church and state. In Part One he deals with Luther's conceptions of the church, secular authority, natural law, and religious liberty and shows how these stem from his basic religious beliefs. In Part Two he analyzes Calvin's views concerning the church, the state, magistrates and rulers, citizenship, natural and positive law, and the ideal form of government. In an epilogue he evaluates the respective contributions of the two reformers.

Throughout the study the author elucidates each major point by quoting the reformers at length, stating the views of the outstanding authorities on the question, and giving the reasons for his own views. He correctly stresses the fundamental similarities of the two reformers with respect to their views of church and state. These, he shows, derive from their mutual belief in the spiritual nature of the church, the divinely ordained character of the state, and the absolute sovereignty of God. He also correctly emphasizes the fact that the prior concerns of both Luther and Calvin were religious rather than political and social. A more detailed study should include the development of Calvin's views during his stay in Strassburg and the influence of Martin Butzer.

Indiana University

Harold J. Grimm

G. J. van de Poll, *Martin Bucer's liturgical Ideas. The Strasburg Reformer and his Connection with the Liturgies of the sixteenth Century.* (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek Nr. XXVII.) Assen/Nederland, Van Gorcum, 1954. 179 S. Brosch. 9.50 hfl., geb. 10.90 hfl.

Butzers Anteil an den Reformen des gottesdienstlichen Lebens in Straßburg zu untersuchen, diese Reformen mit seinen theologischen Gedanken in Zusammenhang zu bringen und ihren weiteren Einfluß auf die entsprechenden Veränderungen des Gottesdienstes in der französischen Schweiz, in Deutschland und England herauszustellen, das sind die drei Aufgaben, die sich der Verfasser gestellt hat und deren Ergebnis er in diesem Buch vorlegt.

Die vor einem halben Jahrhundert intensiv einsetzende Butzer-Forschung hat von Anfang an auch den Straßburger Gottesdienstordnungen gegolten. Butzers Anteil an der reichen liturgischen Entwicklung ist nicht allein von historischer, sondern auch von praktisch-theologischer Seite untersucht worden. Nachdem Erichson, Joh. Adam, Jul. Smend u. a. sich mit den Formen der Straßburger Liturgie beschäftigt und ihre Eigenart herauszustellen gesucht hatten, konnte der Verfasser auf dieser Grundlage aufbauen und die bisherigen Feststellungen weiterführen. Für diesen Zweck sind von ihm diejenigen Schriften Butzers herangezogen worden, die in erster Linie der Gestaltung des kirchlichen Lebens gelten, angefangen von »Grund und ursach« bis zu den Schriften der »Kölner Reformation«. Ein besonderer Vorzug dieser Arbeit liegt darin, daß es dem Verfasser möglich war, noch ungedruckte Gutachten Butzers aus dem Thomas-Archiv zu benutzen, die Einzelfragen der kirchlichen Ordnung behandeln.

Die Straßburger Gottesdienstordnung wird aufs Ganze gesehen anschaulich entwickelt. Von Butzers Theologie her sucht der Verfasser die liturgischen Maßnahmen und Gestaltungen verständlich zu machen. Butzers Kirchenbegriff und sein Verständnis von Wort und Sakrament geben hier die Voraussetzungen für das gottesdienstliche Handeln ab. Freilich werden Butzers Gedanken nur in großen Zügen angedeutet. Dem

Verfasser liegt es daran, nachzuzeichnen, wie Butzer von biblischen Anschauungen her seine liturgischen Gedanken entwickelt.

Die Darstellung, wie sich die Straßburger Kirchen- und Gottesdienstordnung in Genf und später über die »Kölner Reformation« auch in England ausgewirkt hat, bildet den umfangreichsten Abschnitt des Buches. Die Tatsachen sind meist bekannt. Daß Butzer selbst von anderen Reformatoren nicht unbeeinflusst geblieben ist, hätte deutlicher gesagt werden müssen. Auch hätte die Zusammenarbeit Butzers mit Melancthon bei der Kölner Reformation im Auge behalten werden sollen. So läßt die Arbeit zwar manche Frage offen, stellt aber einen brauchbaren Beitrag in den gegenwärtigen Bemühungen um Butzers Gestalt und um sein theologisch-kirchliches Wirken dar.

Münster Robert Stupperich

Ernst Bizer und Walter Kreck, *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften* (Theologische Existenz heute, Nr. 47). München, Christian Kaiser Verlag, 1955. 71 pp. DM 3,45.

During the last two decades increasing attention has been devoted to the sacraments, and especially to the Lord's Supper. It was inevitable that the views of the Reformers should be brought to bear on current discussions, and here fresh investigations were made, among others, by Sommerlath, Gollwitzer, Bizer, and Grass. The brief study before us is not intended to offer something new so much as to apply what is already known to conversations between Lutherans and Reformed looking toward a larger measure of mutual understanding and possibly also agreement.

For this purpose the "official" teachings of the two communions are set forth. Bizer expounds what is taught about the Lord's Supper in Luther's two Catechisms, in the Augsburg Confession and its Apology, and in the Smalcald Articles. Kreck expounds what is taught particularly in the Heidelberg Catechism and then lifts out major areas of agreement and difference between Lutheran and Reformed teachings. It is properly pointed out that the traditional emphase on objectivity (Lutheran) and subjectivity (Reformed) are by no means absolute and need not therefore be mutually exclusive.

Philadelphia, The Lutheran Theological Seminary. Theodore G. Tappert

Hans Denck, *Schriften*. 1. Teil: Bibliographie (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXIV: Quellen zur Geschichte der Täufer VI), hgg. von Georg Baring. Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1955. Pp. 68. DM 5,-.

This bibliographical survey of the works of Hans Denck is in the finest tradition of exact Wissenschaft. All the works and editions are fully recorded with scrupulous distinction between the genuine and the spurious. Introductions and notes explain the critical problems involved and contain many items of biographical interest. In each case a finding list is given of copies available in European libraries. Only in one instance is note taken of a copy in an American library, but this example by no means exhausts the list. European scholars in general are perhaps unaware of how many sixteenth-century books are to be found in the United States and in any case do not know how to undertake a survey. I have not had time to make a systematic canvas or to examine the copies reported. A limited inquiry indicates imprints in this country which the German libraries did not disclose. Following the notation in Baring's bibliography, the following items appear:

- A I. a. Was geredt sei [Augsburg, 1526]. Crozer Theological Seminary, Chester, Pa.
- A III. b. Wer die Wahrheit [Augsburg, 1527]. Goshen College, Goshen, Indiana, photostat.
The same, no place, no date, unknown to Baring. Hartford Theological Seminary, Hartford, Conn.
- A IV. Alle Propheten [Augsburg, 1527] unknown to Baring.
New York Public, Harvard University, Cambridge, Mass.,
Microfilm, Yale University, New Haven, Conn.
[Augsburg, 1528], unknown to Baring.
New York Public.
[Worms, 1528] unknown to Baring.
Union Theological Seminary, New York.
- B III. Geistliches Blumengärtlein, Amsterdam, 1680.
Microfilm, Goshen College.
- C I. b: 1 P. Apian. „Declaratio“ [Regensburg], 1522.
New York Public.

Yale University

Roland H. Bainton

Justus Hashagen, *Das Zeitalter der Gegenreformation und Religionskriege* (Handbuch der deutschen Geschichte II, 2). Konstanz, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion Dr. Albert Halfeld, 1955.

Langsam vervollständigt sich das Handbuch der Deutschen Geschichte. Auf dem engen Raum von 55 Seiten hat der Hamburger Historiker Hashagen die Zeit von 1555 bis 1660 dargestellt. Allerdings ist der ganze Tenor ziemlich ironisch gehalten, über den Grundsatz *cujus regio ejus religio*, der für diese Zeit maßgebend ist, mokiert sich der Verfasser ebenso wie über die Verpflichtung zur Auswanderung bei dissidentierender Konfession. Hat aber unser Jahrhundert, das es fertiggebracht hat, 60 Millionen Menschen aus nationalistischen, rassischen und weltanschaulich-politischen Gründen von Haus und Hof zu jagen, Grund, darüber die Nase zu rümpfen? Die Darstellung Calvins ist in vielem sehr bedenklich. Kann man sagen, daß seine Ideen in Biblizismus ausarteten? (S. 12.) Den reformierten Aristotelismus der Keckermann, Alstedt, Erastus und die Kämpfe dieser Aristoteliker gegen Petrus Ramus kennt der Autor nicht, sonst würde er nicht schreiben, daß die Reformierten weniger unter den Einfluß des Aristoteles gerieten (S. 36).

Geographische und biographische Angaben sind öfters falsch. So ist Joh. Val. Andreae nicht der Sohn, sondern der Enkel Jakob Andreaes (S. 52). Der Dichter Moscherosch stammt aus Willstaett bei Kehl, das rechtsrheinisch liegt, er ist also kein Elsässer (S. 53). Die vorderösterreichische Regierung hatte ihren Sitz in Ensisheim und nicht in Gnaishheim (S. 20). Einen Ort solchen Namens gibt es im ganzen Elsaß nicht, noch hat es ihn je gegeben. Althusius ist kein Friese, auch wenn er von 1603–1638 Syndikus in Emden war, er stammt aus Diedenshausen, Grafschaft Sayn-Wittgenstein, also aus Westfalen (S. 38). Daß die Görlitzer Kirchenbehörden bei der Beerdigung Jacob Böhmes Schwierigkeiten machten, ist dem nicht verwunderlich, der Böhmes Heterodoxien, wie Mythus vom Androgynen, Sophia-Lehre, die „Natur in Gott“ und den „werdenden Gott“ kennt (S. 52).

Als Positiva möchte ich hervorheben: Hashagen erliegt nicht dem weitverbreiteten Irrtum, daß Luther jegliches Widerstandsrecht geleugnet habe (S. 12), er sieht ihn mit Recht in einer Linie mit Calvin. Er setzt die 2. Konversion Heinrichs IV. von Frankreich richtig 1553 nach seiner Thronbesteigung (S. 15) an, er betont, daß Ferdinand bereits König von Böhmen war und von den aufständischen Böhmen abgesetzt wurde (S. 24). Es wäre zu wünschen, daß die in Schulbüchern immer wiederkehrenden Behauptungen, daß Heinrich katholisch wurde, um König von Frankreich werden zu können, und daß die Böhmen sich geweigert hätten, Ferdinand zum König zu wählen und dafür den Pfalzgrafen gewählt hätten, auf Grund der Feststellungen Hashagens verschwinden.

Freiburg i. B.

W. A. Schulze

Oskar Bartel, *Jan Łaski. Część I [Teil I] 1499–1556*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955. 235 S. Zł. 22,75.

Zu den eindrucksvollsten Gestalten der Reformationsgeschichte gehört Johann Łaski. Die letzte umfassende Darstellung seiner Lebensgeschichte liegt 75 Jahre zurück (H. Dalton, *Johannes a Lasco*, Gotha 1881). Eine neue Arbeit über den gleichen Gegenstand, auf Grund neuerer Forschungen und Fragestellungen, in Ł.s Muttersprache geschrieben, war also durchaus angezeigt. Sie ist herausgegeben von der „Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Reformation in Polen“¹ und verfaßt durch den Professor für Kirchengeschichte an der christlichen Akademie in Chylice (der früheren evangelisch-theologischen Fakultät Warschau). Es liegt der I. Band vor, der den größten Teil von Ł.s Leben – bis zur letzten Rückkehr in die Heimat – umfaßt. In der Einleitung gibt der Verf. in Anlehnung an die marxistische Geschichtsauffassung einen Überblick über die Entwicklung der Reformation sowie ihre wirtschaftliche und politische Vorgeschichte. Auf diesem Hintergrund wird Ł.s Persönlichkeit und Werk zusammenfassend gewürdigt. Bartel betont seine Verdienste um die Kirchenverfassung, aber auch sein Wirken für die Einführung der Schulpflicht in Ostfriesland und seine diplomatische Tätigkeit. Auch möchte er ihm einen bescheidenen Platz in der Geschichte der entstehenden religiösen Duldung sichern. – Daß Ł. sein Ziel, sein Volk in einer evangelischen Nationalkirche zu sammeln, nicht erreicht hat, führt Verf. auf die gesamte Lage der Zeit zurück, insbesondere auf die Unfreiheit der Bauernschaft, die für die Reformation nicht gewonnen wurde; auf die Schwäche des polnischen Bürgertums; auf die nur oberflächliche Beteiligung des Adels an der Glaubenserneuerung; auf die Unentschiedenheit der höchsten Staatsführer; auf die Erneuerung der alten Kirche und die Zerrissenheit des protestantischen Lagers.

Im I. Kapitel gibt B. eine kritische Übersicht über die bisherige Łaski-Forschung, angefangen von J. Utenhoves Bericht über die Londoner Fremdgemeinde (Basel 1560) bis zu K. E. J. Joergensens bedeutsamem Werk „Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645“ (Kopenhagen 1942). Das Jahr 1866, in dem A. Kuyper Ł.s Werke herausgab, wird als Wendepunkt festgehalten. Bei vielen Forschern bemängelt Verf. den bekenntnismäßigen Standpunkt, der zu ungerechten Urteilen von lutherischer wie von römisch-katholischer Seite geführt habe. H. Dalton

1. Vgl. ARG 1955, H. 1, S. 107 ff. und den XII. Band der „Reformacja w Polsce“, Warschau 1956, der im nächsten Heft dieser Zeitschrift besprochen werden soll.

dagegen habe bei der Verteidigung seines Helden des Guten zuviel getan. Erst die Nichttheologen wie Z. Zakrzewski, A. Brückner und E. Zivier hätten Ł. gerechter gewürdigt. Die ausländischen Forscher hätten in ihm fast allein den Vertreter der allgemeinen Reformation und den Theologen, die Polen dagegen den Streiter auf polnischem Boden gesehen. Man habe seine Vielseitigkeit zu wenig beachtet: „Łaski – das ist nicht nur der Kirchenführer und Theologe, sondern auch der Humanist, der Moralist, der Politiker und Diplomat, endlich – der Mäcen, der Verteidiger und Beschützer der Glaubensverfolgten.“ Nach allem, was über Ł. erschienen ist, will B. eine „vollständigere Darstellung seines Lebens und Wirkens“ bieten – auf Grund des wissenschaftlichen Schrifttums über Ł. sowie anderer Quellen. Die Erforschung und Wertung von Łaskis Werken hinsichtlich ihres religiös-theologischen Gehaltes unter Berücksichtigung der Frage nach etwaigen Abhängigkeiten überläßt Verf. den Theologen.

Im II. Kapitel berichtet er auf Grund polnischer Quellen über die Sippe der Łaskis, die sich gegen Ende des XIV. Jahrhunderts mit der Stadt Łask (im Sieradzer Gebiet) verbunden hat. In dieser Stadt sieht er auch, obwohl ein ganz sicherer Nachweis fehlt, Ł.s Geburtsort. Sehr ausführlich wird der Stammbaum² und der Verwandtenkreis dargestellt, in den Ł. hineingeboren wurde. Auch die Vermögensverhältnisse der Familie werden beschrieben. Gerade dieses Kapitel bringt offenbar auf Grund von B.s fleißiger Forscherarbeit manches Neue. Trotz einzelner Vertreter, die im staatlichen oder kirchlichen Leben Polens an führender Stelle standen, hat die Familie doch nicht zu den allervornehmsten gehört.

Kapitel III schildert Ł.s erste Ausbildung im Ausland: in Rom, Bologna und Padua (auch in Wien?). Fast nichts weiß man von einem damaligen Aufenthalt in Deutschland, den jedoch sein Bruder in einem Brief erwähnt.

Kapitel IV setzt mit der Rückkehr des Studenten in die Heimat (1519) ein³. Nach mehrjähriger Arbeit dort als aussichtsreicher Geistlicher und als Sekretär des Königs reist er 1524 wieder über die Grenze, jetzt in die Schweiz, wo Erasmus ihn freundschaftlich in sein Haus aufnimmt. Dann geht's nach Frankreich und wieder Italien. Verf. schildert nicht nur das Verhältnis unsers Ł. zu dem großen Niederländer, sondern überhaupt dessen Beziehungen zur Familie Ł. und zu Polen. Endlich beschreibt er noch die Stellung von Johanns Oheim, dem gleichnamigen Primas Polens, zur Kirche und zu den Großen seines Landes.

Kapitel V behandelt die Jahre 1526–1539, die für Ł. und seine Angehörigen so stürmisch wurden. Wir hören von den mancherlei Bestrebungen Ł.s auf kirchlichem, humanistischem und theologischem Gebiet, von seinen Beziehungen zu den Humanisten des Westens und im Lande. Noch steht er im altgläubigen Lager und verdammt die „lutherische Tyrannei“. – Sein geliebter Bruder Hieronymus, der für J. Zápolya, den Bewerber um Ungarns Thron, eintritt, zieht ihn in das schließlich scheiternde Abenteuer des Ungarnkrieges hinein, bei dem Johann eine gefährliche politische Rolle spielt. Er wird sogar (dem Namen nach) Bischof von Vesprim. 1531 stirbt der Oheim, Erzbischof J. Łaski, dessen Testament der geistliche Neffe zu vollstrecken hat. Für seinen 1534 durch J. Zápolya gefangengesetzten Bruder tritt er ein, läßt sich von diesem auch zu

2. Dieser würde durch eine schematische Zeichnung übersichtlicher werden!

3. Nicht erschen konnte ich aus B.s Werk, wann Ł. zum Priester geweiht wurde. Wenn er schon 1517 Dekan von Gnesen geworden ist (S. 78), kann doch kaum 1521 das Jahr seiner Ordination gewesen sein, wie Dalton (S. 81) annimmt.

König Ferdinand von Habsburg schicken, zu dem die Brüder nun übergehen. Im gleichen Jahre (1535) löst Ł. sich von der Politik und sucht Stille in Rytwiany (Bez. Sendomir). Ganz allmählich bahnt sich in seiner Einstellung zur Reformation eine Änderung an. Wir lernen ihn als Freund junger Studenten und Wissenschaftler kennen, die er etwa an Melanchthon empfiehlt (dazu gehört sein Amanuensius Andreas Frycz Modrzewski). Ihm selbst winkt mehrfach die Aussicht auf einen Bischofsstuhl, die sich dann doch immer wieder zerschlägt. Offenbar enttäuscht reist er 1537 wieder westwärts, wird im Gebiet Georgs von Sachsen durch dessen Beamte als angeblicher Agent J. Zápolyas vorübergehend verhaftet, trifft in Leipzig zu Glaubensgesprächen mit Melanchthon zusammen, kehrt aber bald wieder nach Polen zurück. Dort findet er im Rahmen der alten Kirche keine Befriedigung mehr und strebt aufs neue mit Macht zu den geistigen Brennpunkten des Westens.

Mit der plötzlichen – wohl politisch bedingten – „Flucht“ ins Ausland (1539) setzt das VI. Kapitel ein. Ł. reist über Frankfurt am Main und Mainz nach Löwen. Kann man sagen, daß er dort unter den Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben „dem ersten Hauch des Evangeliums erlag“? Hatte er diesen ersten Hauch nicht schon früher verspürt – etwa 1525 bei der Begegnung mit Zwingli, deren er noch nach 34 Jahren bewegt gedenkt (Opera I, S. 282 und 338)? Doch entscheidend bedeutsam war die Löwener Zeit gewiß für ihn. Das zeigt auch die dort vollzogene Heirat. Über Emden, wo er eine Zeitlang lebt, reist Ł. 1541 nochmals in die Heimat, ans Sterbebett des Bruders. Er findet dort keine Möglichkeit zu reformatorischem Wirken, wie es ihm vorschwebt. Nach B.s Darstellung leistet er, ehe er Polen verläßt, 1542 vor dem Erzbischof den Reinigungseid, der ihm noch zu Lebzeiten als Meineid ausgelegt wurde. In der Neuzeit haben ihn H. Dalton, Th. Wotschke, P. Tschackert, E. Bursche und K. E. J. Joergensen (im Gegensatz zu G. Kawerau) gegen den Vorwurf in Schutz genommen. Auch Bartel tut es. Er übernimmt E. Bursches Nachweis, daß die entscheidende Wendung in Ł.s Einstellung zur Reformation nach seiner Rückkehr nach Emden frühestens im Sommer 1542 erfolgt sei – in dem Jahr, in dem Ł. auf seine kirchlichen Würden und Pfründen verzichtet hat.

Das sehr lange VII. Kapitel beschreibt ausführlich Ł.s Wirken von 1543 bis 1556: zuerst im kirchlichen Aufsichtsamt in Ostfriesland, dann nach dem Interim in England, wobei jedesmal der Stand der kirchlichen Verhältnisse in den Ländern dargelegt wird. Dann wird der Reise nach Königsberg (1549) gedacht, von wo Ł. im Herbst wieder nach Emden zurückkehrt. – Es folgt seine abermalige Wirksamkeit in London an der dortigen Fremdgemeinde, deren Verfassung eingehend geschildert wird. Ł. erscheint hier gewissermaßen als Vater des Presbyterianismus, dessen Organisationsformen sogar unter Bekennern der Ostkirche in Lemberg, Wilna und anderwärts Nachahmung fanden (nach Koch, Der Protestantismus bei den Slaven, Posen 1930). In England ist der Theologe Ł. herangereift. So bespricht Verf. denn hier einige damals veröffentlichte Schriften Ł.s. Auch seine Mitarbeit an der Reformation in England wird behandelt. Er wird uns als Mann des Friedens und der Ökumene gezeichnet; aber auch als Politiker, der in London geheime Aufträge Herzog Albrechts und anderer Gegner von Papst und Kaiser betreibt. 1549 finden wir ihn wieder in Ostpreußen. Wir erfahren ferner von seinem Verkehr mit führenden Persönlichkeiten in England und auf dem Festlande. 1553 muß er vor dem blutigen Regiment der Königin Maria weichen. – Eine dritte Flucht führt ihn mit vielen Gemeindegliedern nach dem lutherischen Dänemark, wo

sie keine Bleibe finden. Wieder wird Emden Ł.s Zuflucht, von wo aus er sich seiner verstreuten Londoner Schäflein annimmt; wo er aber auch wieder das kirchliche Aufsichtsamt antritt. Wir erfahren von Spannungen mit der Landesregentin, von Streitigkeiten mit lutherischen Gegnern, besonders mit J. Westphal. 1555 verläßt Ł. Emden endgültig. In Frankfurt am Main wirkt er wieder unter den reformierten Flüchtlingen und kommt aufs neue in Streit mit lutherischen Amtsbrüdern. Er bemüht sich, für seine Fremden-gemeinde, der man das Wohnrecht in der Reichsstadt bestreitet, die Übereinstimmung mit der Confessio Augustana Variata nachzuweisen. Gleichwohl müssen die meisten Flüchtlinge 1556 die Stadt verlassen. Die dortige Begegnung Ł.s mit Calvin veranlaßt Prof. Bartel zu einem Vergleich der beiden Männer: Überrasche der Franzose den Polen durch seinen spekulativen Geist und die Tiefe seiner dogmatischen Auffassungen, so komme Ł. jenem doch auf dem Gebiet kirchlicher Organisation gleich. – Wir hören dann von Ł.s Einigungsbestrebungen, die ihn nach Speyer und Stuttgart führen. Doch kommt es zu keinem Einvernehmen mit J. Brenz; auch nicht zu dem für Frankfurt geplanten Religionsgespräch. – Nun drängt man ihn von verschiedenen Seiten zur Rückkehr in die Heimat. Wie er selbst diese Heimkehr – besonders brieflich – vorbereitet, davon erzählen die letzten Seiten des Buches. Im Dezember 1556 langt er in Kleinpolen an – willens, trotz aller erfahrenen Rückschläge und körperlicher Schwach-keit seinem Volk als Reformator und Kirchenführer zu dienen.

Am Schluß des Werkes folgt eine Inhaltsangabe in russischer und in englischer Sprache. Im Schrifttums-Verzeichnis vermißt man J. Th. Müllers „Geschichte der Böhmischen Brüder“, Band III, Herrnhut 1931, worin ein Kapitel über „Joh. Łaski in Kleinpolen und die Brüder“ handelt, sowie W. Völkers „Kirchengeschichte Polens“ (Berlin–Leipzig 1930), worin Ł.s Wirksamkeit zwar knapp, aber doch umfassend und lebendig geschildert wird. – Dankenswert ist die gute Wiedergabe eines alten Łaski-Bildnisses.

Ein letztes Urteil über das neue Buch ist wohl erst angezeigt, wenn auch der zweite Teil vorliegt. Vom ersten ist zu sagen, daß es dem Verf. darin gelungen ist, auf verhältnismäßig gedrängtem Raum unter Berücksichtigung der Familiengeschichte sowie des jeweiligen politischen und kirchlichen Hintergrundes Ł.s Leben und Wirken sachlich darzustellen, soweit das auf Grund der erreichbaren Quellen möglich scheint. Daß angesichts dieser groß angelegten und umstrittenen Persönlichkeit noch Fragen offen bleiben, wird Prof. Bartel gewiß nicht bestreiten. Ist der Reinigungseid wirklich endgültig auf den 6. Februar 1542 anzusetzen – auf den gleichen Tag, an dem Ł. sich dem Herzog Albrecht als dem „patronus omnium evangelicorum“ brieflich empfiehlt (Dalton, Lasciana, Berlin 1898, S. 289)? Konnte er damals tatsächlich noch eidlich versprechen, „nur das festhalten zu wollen, was von der heiligen, katholischen und apostolischen, römischen Kirche angenommen und gutgeheißen worden“ (Joergensen, S. 30) – nach seiner Heirat und wenige Monate nach dem herrlichen, grundevangelischen Brief an L. Górka (Lasciana S. 283 ff.)? – Rätselhaft bleibt immer die späte und doch so gründliche Wandlung des 43jährigen Erasmusschülers, der nun zum glühenden Gegner der Papstkirche wird. Die enge Verbindung des Kirchenführers und Seelsorgers mit dem Politiker und Diplomaten in einer Person stellt Ł. zuweilen in ein gewisses Zwielicht. Trotz allem gehört er zu den großen Vorkämpfern der Reformation.

Sonnenwalde (Niederlausitz)

A. Starke

Marten Micron, *De Christlicke Ordinancien der Nederlantscher Ghemeinten te Londen, 1554* (Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Deel VII), ed. W. F. Dankbaar. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1956. Pp. 156.

The present edition is the first since 1582, and it has been extremely scarce despite its great influence upon the development of Reformed Protestantism, and upon its church polity and liturgy in the Netherlands. In the recent concern with renewal of liturgy it has been repeatedly consulted.

The Introduction by Professor Dankbaar first gives a brief account of the exilic Dutch congregation in London and a life of the author, known also as Martinus Micronius and Marten de Kleine or de Vlaming. He was born in Ghent (1523) and died as a pastor in Ost-Friesland (1559). He knew personally John Hooper and Bullinger, and carried on correspondence with Calvin. He was in London from 1548 to the accession of Queen Mary (1553).

In London Micron together with A Lasco and Utenhove produced certain writings for the use of the exiled Dutch, driven out by Charles V's persecution. Of these writings *De Christlicke Ordinancien* is perhaps the last as well as the most important. It was published in 1554, after Micron's withdrawal to the continent, but its genesis was doubtless in his London period.

Then follow a listing of various editions and a critical narrative of the book's composition. Its mooted relationship to A Lasco's *Forma ac Ratio* is canvassed. The overall result of the editor's investigation is that *De Christlicke Ordinancien* faithfully reflects the liturgy and church polity of the congregation in exile. This indeed seems credible, for its influence suggests a defined practice rather than a more theoretical statement of views.

A section is devoted to the contents. Reading it together with sampled sections of the text itself it is evident indeed that the points of identity with practice in the Reformed churches of the Netherlands is considerable. The position of the "superintendent" (by order of Edward VI) suggests episcopal influence, and is the only deviation of importance from Reformed usage.

Sections on origins and influence close the Introduction. The text is in the original spelling. Marginal pagination of the editio princeps (1554) is provided, which should be required for all new editions of sources.

University of Oregon

Quirinus Breen

Sébastien Castellion, *De Haereticis an sint persequendi*. Reproduction en fac-similé de l'édition de 1554 avec une introduction by Sape van der Woude. Geneva, Librairie E. Droz, 1954. Pp. XXV, 204. Sfr 18,—.

In his introduction van der Woude brings together all the arguments for identifying three of the writers represented in the anthology on toleration with Castellio himself, namely, Martin Bellius, Basil Montfort, and George Kleinberg. To the evidence submitted by other scholars the editor brings further demonstrations of his own. He points out, for example, how Bellius' use of *pertinax* instead of *haereticus* in connection with Titus 3,10 corresponds to a programmatic interest in this rendering of the Greek in the established writings of Castellio, and how the use of *lavare* for *baptizare* and the presentation of an economic view of the Trinity are traits common to Bellius and the

acknowledged Castellio. Besides identifying the participants in the symposium, the editor goes on to place *De Haereticis* in its historical setting, tracing its influence by noting its several versions (French, 1554, perhaps by Castellio himself; reprinted with some errors, 1913; German, shortly after 1554; Dutch before 1590 and used by Coornhert and again in 1663). Van der Woude's notes are full, going at some points beyond Bainton's English edition (1935). The index is confined to proper names. Altogether this facsimile edition is an attractive, appropriate, and inexpensive contribution to the commemoration of the four-hundredth anniversary of a pioneer work in the history of toleration.

Harvard Divinity School

George Huntston Williams

Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the last Things*. Tr. by Harold Knight. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1955. Pp. 200. \$ 3.00.

The author has attempted here to collate the pertinent passages from Calvin's writings on eschatology. Dr. Quistorp believes that it is not enough to place theology within the framework of "the last things," but that the latter must be appreciated in their full significance — not simply as an appendix to Christian doctrine but rather as its culmination. This brief but well-organized study is divided into three major parts dealing with hope, the immortality of the soul, and the general resurrection. The work is carefully documented throughout, and the most important points of the inquiry are clearly summarized in the conclusion. This book is useful in filling a gap in our critical knowledge of Calvin and his theology. Dr. Harold Knight is to be commended also for his lucid translation of this important study.

University of Alabama

Bernerd C. Weber

Ben S. Warburton, *Calvinism, its History, Basic Principles, its Fruits, and its Future, and its practical Application in Life*. Grand Rapids, Wm. B. Erdmans Publishing Company, 1955. Pp. 249. \$ 3.00.

The Calvinism espoused and described in this book is that of the Synod of Dordt. There is very little reliance upon Calvin himself, and no attempt to make the reader intimate with his writings. Calvinism is continually viewed in contrast with Arminianism, and for the author evidently all the important issues in theology are involved in this antagonism. The Introduction and the first three chapters contain historical material of the Arminian controversy to 1618. Calvinism is here presented not as originating with Calvin but as a reaffirmation of the teaching of Augustine against Pelagius. In his anti-Pelagian writings the African father "was speaking both with the authority of the Church of past days and with that provided by his own experience of the truths of living religion". Arminius is made to bear the relation to Pelagius that Calvin bears to Augustine. There is a chapter devoted to "Divine Sovereignty" and one to each of the "Five Points" stressed at Dordt: predestination, particular redemption, moral inability, invincible grace, and final perseverance. Two chapters of a more general character follow: "Calvinism in the Inner Life" and (again with some historical data) "The Fruits of Calvinism".

The whole work is frankly controversial. The author is gravely concerned to gain the reader's assent to the "points of Calvinism" as necessary truths based on Scripture but generally rejected in present-day thinking. The exposition of these principles relies

on a rigid view of the inspiration of Scripture that is expressed in such phrases as "the absolute inerrancy of the Word of God" and "The full (plenary) verbal inspiration of the original Scriptures". No recognition is given to the fruits of modern biblical science, and on some passages one regrets the failure to consult Calvin's Commentaries which would have suggested better interpretations than those given. It is doubtful whether Dr. Warburton's presentation of the case will do much to revive the special accents of Dordt. The identification of Arminianism with Pelagianism, though qualified in some degree, is still somewhat misleading, since it is forgotten that the moral ability which Pelagius attributes to nature is by Arminius ascribed to grace. There is too much effort to gain emotional judgments. Such words as "cunning," "dishonest," "treachery," "deception," and "dissimulation" are drawn into the account

Arminius without reference to specific evidence. Such terms were freely employed in the days of Arminius, but the records do not support their use and the case for the Calvinism of Gomarus and the synod would have been stronger if they had been avoided. Nevertheless, once the strongly polemical character of the book is recognized much useful knowledge can be extracted from it.

Union Theological Seminary

John T. McNeill

Fritz Caspari, *Humanism and the social Order in Tudor England*. Chicago, University of Chicago Press, 1954. IX, 293 S. \$ 6.50.

Haben die Ansichten der Humanisten einen Einfluß auf die gesellschaftliche Struktur Englands gehabt und welche? Diese Frage will der Verfasser (er ist "assistant professor" an der Universität Chicago) beantworten. Er stellt dazu zuerst die Ideen von Erasmus von Rotterdam, dann von Thomas More (in der *Utopia*) über Regierung dar, geht hierauf auf Sir Thomas Elyot (*The Governor*) und auf Thomas Starkey über, dessen wichtigstes einschlägiges Werk *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset* aber erst 1871 gedruckt wurde, zu seiner Zeit (gest. 1538) also nur einem kleinen Kreis bekannt gewesen sein kann. Damit sind die Humanisten, die zur Zeit Heinrichs VIII. gelebt haben, erschöpft, natürlich waren aber außer Erasmus auch einschlägige Schriften kontinentaler Humanisten in England bekannt, besonders Italiener (vor allem der Cortegiano von Castiglione). Auf die tatsächliche Politik in der Zeit Heinrichs haben sie wohl wenig Einfluß gehabt, wenn sich auch Starkey direkt an Thomas Cromwell, Heinrichs allmächtigen Minister, wandte. Erst später, in der Zeit von Elisabeth, waren einige ihrer Ratgeber und Hofleute unter direktem Einfluß der Humanisten, freilich nicht so sehr ihrer staatspolitischen, doch sehr theoretisch gehaltenen Schriften, als wegen ihres Einflusses auf die Änderung des Lehrstoffes der Schulen und Universitäten, aus denen sie nun – anders als die führenden Kreise der englischen Verwaltung außer Thomas More in früherer Zeit – hervorgegangen waren. In den letzten Kapiteln schildert er nun Sir Philip Sidney und Edmund Spenser als Produkte dieses neuen Einflusses, Sir Philip Sidney als den vollendeten Adligen und Hofmann, Spenser als den Dichter. Wie weit allerdings Sidney in seiner *Arcadia*, die er ja zuerst bloß als Unterhaltungsbuch für seine Schwester schrieb und in das er erst in der Umarbeitung auch Ideen über richtige Herrscher hineinbrachte, auf die breiteren Schichten der zur Verwaltung herangezogenen Kreise wirken wollte, kann in Frage gestellt bleiben. Seine *Arcadia* wurde ja erst 4 Jahre nach seinem Tode gedruckt, die erste Fassung, die er mit 24 bis 26 Jahren geschrieben hatte, ist erst 1926

gedruckt worden (in der Gesamtausgabe von A. Feuillerat, Bd. IV), die Umarbeitung ist nicht vollendet worden und erst in diese hat er über die reine Abenteurergeschichte moralisch-politische Ideen hineingearbeitet. Er wurde allerdings dann seiner Zeit als Muster des fein gebildeten höfischen Adligen hingestellt. Daß Edmund Spenser in der *Faerie Queene* moralisch lehrhaft sein wollte, ist ja sicher, wie weit da freilich Humanismus hereinspielte, kann fraglich bleiben. In seinen sonstigen ins politische gehenden Schriften (besonders seinem *View on the present state of Ireland*) ist dies doch kaum der Fall.

Die Arbeit ist vor allem durch die reichlichen Literaturverweise (sie umfassen 79 Seiten) für Studien auf diesem Gebiet wertvoll, sonst bringt sie kaum wertvolle neue Gesichtspunkte.

Innsbruck

Karl Brunner

William Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York, Columbia University Press, 1955. Pp. xv, 410. \$ 6.00.

Professor Haller's concern is to explain how Puritanism became a great dynamic force in the corporate life of the English nation, producing results which were neither intended nor anticipated. The nub of the problem is spelled out by the fact that while the vast majority of Puritans were not democratic in any modern sense yet they fostered the development of a democratic society. Professor Haller finds the explanation of this curious development in the peculiar situation in which the Puritans found themselves for almost a century. They were frustrated in their efforts to reform the government, worship, and discipline of the church, but they were successful in securing a measure of freedom to preach the Word. This freedom to preach became an overriding preoccupation of the Puritan clergy, and their first objective when episcopacy was overthrown was to erect safeguards to make their freedom secure. Their confident expectation was that this freedom would lead to the long-delayed reformation of the church in England and ultimately to the reformation of the church throughout the world. They were surprised and most of them dismayed when they discovered that there were differences of opinion, even among the godly, as to the precise form the desired reformation should take, and they found it difficult to persuade the rank and file of the party that the freedom so long exalted should be denied to dissidents. The only way in which Englishmen henceforth were to be able to live together in peace was to be on the basis of a rather extensive toleration. The crucial period in this development was the period from 1640 to 1649, and the most important evidence of the trend of affairs is to be found in the sermons of the Puritan preachers which Professor Haller has analyzed in detail. To fully understand the force of Professor Haller's argument, this volume should be read as a sequel to his *Rise of Puritanism* (1938).

Colgate Rochester Divinity School

Winthrop S. Hudson

Robert Preus, *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*. Mankato, Minnesota, Lutheran Synod Book Company, 1955. Pp. xvi, 216. \$ 4.50.

Both the author and the publisher belong to The Norwegian Synod of the American Evangelical Lutheran Church, one of the synods of the Synodical Conference. Preus' theological viewpoint therefore would give him more than an academic interest in his

theme. There is no explicit statement that this is an edited doctoral dissertation, but one may suspect that it is. A study of this kind, as the author notes, appeals especially to those trained in the *Christliche Dogmatik* of Franz Pieper of the Missouri Synod, or in *Evangelisch-lutherische Dogmatik* by Adolf Hoenecke of the Wisconsin Synod.

Based on the thesis that the doctrine of the Scriptures and inspiration was of special significance for the seventeenth-century dogmaticians, this study examines their writings carefully to report in detail their views. The bibliography and the footnotes therefore cite the Latin texts without translation. The historical polemical situation in which the dogmaticians wrote is frequently noted but without recognizing how much it colored their views. Criticism of the dogmaticians therefore is limited to observing minor flaws or weaknesses in their logic, except that in the question of the authenticity of Hebrew vowel points the dogmaticians are said to have followed a "false linguistic principle".

Here in all their ramifications are the implications of *sola scriptura* for the doctrine of the Scriptures. A monergistic concept of inspiration is defended against all attacks and alleged misunderstandings. English readers who have depended on Heinrich Schmid's *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, translated by Hay and Jacobs, will welcome this new work with its special theme. Unfortunately the book has no index.

Hanna Divinity School, Wittenberg College

W. D. Allbeck

NOTIZ

Wir weisen unsere Leser darauf hin, daß die Gesamtausgabe von *Huldreich Zwingli's Werken* im Rahmen des Corpus Reformatorum, deren letzte Lieferung 1944 erschienen war, nunmehr fortgesetzt wird. (Verlag Berichthaus Zürich, Zürich 1, Zwingliplatz 3.)

Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 47 besprochenen selbständigen Schriften

- Die Amerbach-Korrespondenz IV.
S. 137
- Bartel, O., Jan Łaski. Teil I. S. 279
- Belfrage, S., Carl Carlsson Gyllen-
hjelm's litterära verksamhet. S. 142
- Bizer, E. u. Kreck, W., Die Abend-
mahlslehre in den reformatorischen
Bekenntnisschriften. S. 277
- Caspari, F., Humanism and the social
Order in Tudor England. S. 285
- Castellion, S. De Haereticis an sint
persequendi. S. 283
- Denck, H. Schriften 1. Teil. S. 277
- Gedenkschrift für D. Werner Elert.
S. 117
- Hägglund, B. Theologie und Philoso-
phie bei Luther und in der occami-
stischen Tradition. S. 273
- Haller, William, Liberty and Refor-
mation in the Puritan Revolution.
S. 286
- Hashagen, J., Das Zeitalter der Gegen-
reformation und Religionskriege.
S. 278
- Heussi, K., Geschichte der Theologi-
schen Fakultät zu Jena. S. 123
- Huovinen, L., Das Bild vom Menschen
im politischen Denken Niccolo Ma-
chiavelli's. S. 140
- Jenny, B., Das Schleithemer Täufer-
bekenntnis 1527. S. 136
- Die evangelischen Kirchenordnungen
des 16. Jahrhunderts VI, 1, 1. S. 122
- Köhler, W., Zwingli und Luther II.
S. 132
- Longhurst, J. E., Luther and the Spa-
nish Inquisition. S. 142
- Luther's Works XII. S. 271
- Luther, M., Sermons on the Passion of
Christ. S. 273
- McNeill, J. T., The History and Cha-
racter of Calvinism. S. 139
- Micron, M., De Christlicke Ordinan-
cien der Nederlantscher Ghemeen-
ten te Londen. S. 283
- Milton, J., Complete Prose Works.
S. 143
- Mueller, W. A., Church and State in
Luther and Calvin. S. 275
- van de Poll, G. J., Martin Bucer's
liturgical Ideas. S. 276
- Prenter, R., Spiritus Creator. S. 121
- Preus, Robert, The Inspiration of
Scripture. S. 286
- Quellen zur Geschichte der Täufer in
der Schweiz. I. S. 134
- Quistorp, H., Calvin's Doctrine of the
last Things. S. 284
- Roth, E., Die Geschichte des Gottes-
dienstes der Siebenbürger Sachsen.
S. 130
- Tappert, Th. G., Luther: Letters of
Spiritual Counsel. S. 272
- Warburton, B. S., Calvinism. S. 284
- Wolf, E., Peregrinatio. S. 118
- Wurm, H., Die Jörger von Tollet.
S. 129

HERBSTNEUERSCHEINUNGEN 1956

Paul Schwarzenau

Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon

128 Seiten, brosch. DM 9,80

Die Theologie Melanchthons ist immer noch ein Feld voller Überraschungen und unbekannter Größen. Diese Arbeit geht dem Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon in der Zeit zwischen 1521 und 1535 nach und fragt nach der bewußten Umorientierung der Frühtheologie Melanchthons. Als äußeres Zeichen dieses Wandels werden die Schriften zwischen 1525–1527, zwischen 1528 und 1530 und bis 1535 einzeln untersucht. Es wird deutlich gemacht, wie weit Melanchthon seinen theologischen Ansatz, der streng von Luther bestimmt war, zurücknimmt und zu neuen Positionen kommt, die sein späteres theologisches Werk bestimmen.

Barbara Kurze

Kurfürst Ottheinrich

Politik und Reformation in der Kurpfalz (1556–1559)
Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 174

144 Seiten, brosch. DM 9,80

Die Arbeit zeichnet zum erstenmal ein umfassendes Bild der politischen Persönlichkeit des berühmten Kurfürsten, dessen Name im schönsten Bau des Heidelberger Schlosses weiterlebt. Sie schildert sein Handeln in den politischen Bewegungen der Zeit, seine Protestantische Religionspolitik, insbesondere die Einführung der Reformation in der Kurpfalz, und die Heidelberger Universitätsreform. Dank des reichen, bisher unbekannten Aktenmaterials, das aus deutschen und ausländischen Archiven gesammelt ist, wird die Untersuchung zugleich zu einem Textbuch für die Geschichte jener bewegten Jahre.

Für die Beschäftigung mit der Persönlichkeit Ottheinrichs anläßlich des 400jährigen Gedenkens an seinen Regierungsantritt und die Einführung der Reformation in der Kurpfalz ist das Buch unentbehrlich.

Klaus Burba

Die Christologie in Luthers Liedern

Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 175

80 Seiten, brosch. DM 5,80

Die Arbeit über die Christologie in Luthers Liedern geht nicht mit einem hymnologischen Ziel, sondern mit einer systematischen Fragestellung an die Lieder Luthers heran. Der Verfasser kann auf diesem Wege Wesentliches über die Christologie Luthers klären, sowohl gegenüber den Schwärmern wie im Verhältnis der Gedanken Luthers über Christus zur Schöpfungstheologie. Der Zeugnischarakter der Lieder Luthers tritt in besonderer Weise heraus und zeigt den inneren Gesamtzusammenhang dieser Theologie.

CARL BERTELSMANN VERLAG · GÜTERSLOH

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17,60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana;

in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or 5 \$ a year. For members of either society it is 17,60 DM or 4 \$ a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.



3 8198 304 680 331

UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO



